المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب
نقد الحضارة الغربية

الأنثروبولوجيا

قراءة تحليليّة ـ نقديّة في سياقاتها التاريخيّة
مناهجها، نظريّاتها، ومبانيها

تقديم وتحرير: سامر توفيق عجمي

مجموعة باحثين

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب
نقد الحضارة الغربية

الأنثروبولوجيا

قراءة تحليليّة - نقديّة في سياقاتها التاريخيّة، مناهجها، نظريّاتها، ومبانيها

مجموعة باحثين

تقديم وتحرير: سامر توفيق عجمي

نقد الحضارة الغربية : الانثروبولوجيا : قراءة تحليلية – نقدية في سياقاتها التاريخية، مناهجها، نظرياتها، ومبانيها / تأليف مجموعة باحثين.-الطبعة الأولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٤ هـ. = ٢٠٢٣.

٣٢٨ صفحة ؛ ٢٤ سم.-(المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب)

يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة ٣٢٨.

ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠١٥٦

١. الأنثروبولوجيا. أ. العنوان.

LCC : GN25 .N37 2023

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

فهرسة اثناء النشر

فهرس الكتاب

فهرس الكتاب

فهرس الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدِّمة

ليس ثمّة علم أسّسه العقل الحديث أو المعاصر إلّا ونعثر له -بالتتبّع التاريخي الاستردادي- على جذور تمتدُّ عميقًا في التراث البشري إلى الفلسفات القديمة، وإن لم تكن الأفكارُ المدروسة فيها مندرجةً اصطلاحًا تحت العنوان الخاصّ لهذا العلم أو ذاك في صورته الأخيرة التي هو عليها اليوم، فلا يمكن لأي علم أن يعيش قطيعة تامّة مع التراث، لأنّ الحاضر امتداد طبيعيّ للماضي، إذ لا معنى للإبداع لا من مادّة قبليّة في الفكر البشري، بحيث ينطلق باحث ما من صفر معلومات في الحقل المعرفي (أ) أو الميدان العلمي (ب)، بل يتعامل مع معطيات أوّليّة انبثقت قبله، ثمّ يضيف إليها جديدًا ويراكم عليها، وتستمرّ المعرفة بالنموّ التدريجي إلى أن يتضخّم علم ما فيتشعّب ويتخصّص.

لا يستطيع المفكّرون الغربيّون الادّعاء بأنّ الحضارة الغربيّة المعاصرة هي الحضارة المؤسِّسة للعلوم التي تشتغل عليها اليوم والقابضة عليها، فلها حقّ براءة الاختراع والاحتكار المعرفي، لأن العلوم كافّة لا تخرج عن هذه السنّة الإنسانيّة في إنتاج المعرفة بالتراكم، والأنثروبولوجيا -علم دراسة الإنسان- من الميادين البحثيّة التي تمتد جذورها إلى الحضارات السابقة (اليونانيّة، الصينيّة، والإسلاميّة...)، هذا لا يعني أنّ الغرب الحديث لم يُقدِّم جديدًا، بل ما نريد التركيز عليه، أنّ بدايات دراسة الإنسان وفهمه متوفّرة في كتابات القدماء، فإذا كانت الإثنوغرافيا عبارة عن الدراسة الوصفيّة لطريقة حياة مجتمع ما، في مرحلة تاريخية معيّنة، فإنّها كممارسة، كانت رائجة عند الفلاسفة والمؤرّخين والجغرافيّين والرحالة... فيما يصطلح عليه اليوم "الإثنوغرافيا العفويّة"، أو

"الأنثروبولوجيا العفويّة"، حيث وصفوا ما تتمتّع به بعض المجتمعات من أنماط حياة، وطريقة عيش، في الطعام، الشراب، اللباس، الزواج، تصاميم المنازل، طقوس الأموات، الشعائر الدينيّة، الصناعات، وأساليب الصيد... هذا ما نلاحظه عند المؤرّخ اليوناني هيرودوتس (عاش في القرن الخامس قبل الميلاد حوالي ٤٨٤ق.م-٤٢٥ق.م)، وعند المؤرخين والرحالة المسلمين: المسعودي (٨٩٦-٩٥٧م)، والبيروني (٩٧٣-١٠٤٨م)، وابن بطوطة (١٣٠٤-١٣٧٧م)، وابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م)... وغيرهم.

نعم، تتميّز الحضارة الغربية الحديثة بأنّها راكمت على التجارب والخبرات والمعارف البشرية في هذا الحقل المعرفي، واستطاعت أن تنتقل به من دائرة "العفوية" إلى "التقنين العلمي"، وإن كان الحقّ، أنّه ليس تقنينًا علميًّا محضًا وليد الممارسة الفنيّة الأداتيّة، بل تمتزج به الفلسفات ويختلط بالتحيّزات الأيديولوجيّة. فالأنثروبولوجيا الغربيّة ليست علمًا أداتيًّا محايدًا، بل هي أيديولوجيّة سلطة، وهذا ما نلاحظه في توظيف الأنثروبولوجيا في خدمة الأجندة الاستعماريّة.

وتحتلّ الأبحاث الأنثروبولوجيّة التي تتّخذ المجتمعات الإسلاميّة والعربيّة موضوعًا للدراسة كما يصوّرها الباحث الغربي مكانًا مهمًّا في مؤسّساتنا التعليميّة والبحثيّة، وساهمت في تكوين صورة خاصة عن "الآخر" أي "نحن"، فأصبح كثير منّا ينظر إلى ذاته في مرآة الغرب، وما رسمه "الآخر" عن "نحن"، وتقبّل الصورة المزيّفة على أنّها حقيقة علميّة، فـ"الآخر/ نحن" مجتمعات: متخلّفة، بدائيّة، عنيفة، فوضويّة، مستعبدة... تحتاج في الخروج ممّا هي عليه إلى "الآخر/ المستعمِر" المتحضّر، الديموقراطي، المتنوّر... الذي يشكّل وليًّا عليها لقصورها وعدم رشدها!!!

اليوم، المفكّرون العرب والمسلمون، معنيّون بأمرين: أوّلًا: تحويل "الآخر" من

ذات دارسة إلى موضوع للدراسة = الاستغراب، لكشف نقاط ضعفه، وتبيين عثراته وتهافتاته... وثانيًا: إعادة قراءة الذات "نحن" في ضوء أنثروبولوجيا خاصّة، تنسجم مع منظومتنا الفكريّة ومفاهيمنا القيميّة...، فنكون ذوات فاعلة ودارسة بدل كوننا "آخر" منفعلاً ومدروساً، ونقرأ واقعنا الاجتماعي، ونفهم مشكلاته، ونضع الحلول المناسبة لها، في ضوء أهداف فلسفتنا الاجتماعية، التي تنبثق من أنثروبولوجيا قرآنيّةتقوم على تكريم الإنسان وتفضيله ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ الإسراء: ٧٠، وتُقدِّم الإنسانَ على أنّه خليفة الله تعالى في الأرض ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقرة: ٣٠، والذي استعمره فيها ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ هود: ٦١، وسخّر له ما في السماوات والأرض ﴿اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّماواتِ والأَرْضَ وأَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقًا لَكم وسَخَّرَ لَكُمُ الفُلْكَ لِتَجْرِىَ فى البَحْرِ بِأَمْرِهِ وسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهارَ وسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ والقَمَرَ دائِبَيْنِ وسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ والنَّهارَ وآتاكم مِن كُلِّ ما سَأَلْتُمُوهُ وإنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوها إنَّ الإنْسانَ لَظَلُومٌ كَفّارٌ﴾ إبراهيم: ٣٢-٣٤، ﴿وَهُوَ الَّذِى سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ النحل: ١٤، ليتصرّف فيها وينتفع بها في ضوء الاستخلاف، فيحقق غاية الخلق ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ الذاريات: ٥٦، أي التلبّس بالعبودية التي تكون بها ضمانة كماله وسعادته في الدنيا والآخرة.

انطلاقاً من هذه الخلفية، يُصدر "**المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيّة**" كتاب "**الأنثروبولوجيا قراءة تحليليّة ـ نقديّة في سياقاتها التاريخيّة، مناهجها، نظريّاتها، ومبانيها**"، ليُسلّط الضوء على ارتباط الأنثروبولوجيا في سياقاتها التاريخية بالاستعمار،

ويُحلّل برؤية نقديّة نماذج من النظريّات والمباني الأنثروبولوجيّة عند مفكّرين غربيّين، ويقدّم قراءة دينيّة إسلاميّة لبعض القضايا الأنثروبولوجيّة، لعلّه يساهم في سدّ ثغرة موجودة في المكتبة العربيّة والإسلاميّة في هذا المجال.

وأخيرًا، لا يسعنا إلّا أن نتقدّم بالشكر الجزيل وعرفان الجميل لكلّ الباحثين المشاركين في هذا الكتاب، ولكلّ من ساهم في إنجازه من الأخوة في المركز، خصوصًا: مدير المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيّة سماحة السيِّد هاشم الميلاني، ومدير مركز بيروت فضيلة الشيخ حسن الهادي، و د. محمود حيدر، و د. محمّد مرتضى لتعاونهما العلمي.

سامر توفيق عجمي

الفصل الأوّل

السياقات التاريخيّة للأنثروبولوجيا والاستعمار

المبحث الأوّل

من الأنثروبولوجيا العفويّة
إلى بناء أنثروبولوجيا جديدة

رباب رسلان[*]

تمهيد:

الاستعمار/ الاستشراق والأنثروبولوجيا

يهدف هذا البحث إلى إلقاء الضّوء على أزمنة معيّنة ازدهرت خلالها الأنثروبولوجيا، وليست وظيفته تقديم سرد حول تاريخ الأنثروبولوجيا. ويمكن عند التّعرّف على الأزمنة التي ازدهر خلالها هذا السّلك المعرفيّ، قبل استقلاله عن بقيّة العلوم، اكتشاف اهتماماته، وما سعى إلى فهمه، والإشكالات المرتبطة بظهوره، والغايات التي وجّهته منذ بداية البحث عن «الآخر المختلف» حتى الوقت الرّاهن، ويمكن أيضًا فهم كيف يمكن لسلكٍ معرفيّ أن يتقدّم كلّما قطع مع ما سبقه من توجّهات نظريّة، أكثر من مراكمة النّظريّات.

كما لا يقدّم هذا البحث تعريفًا واحدًا للأنثروبولوجيا، ولا تحديدًا واحدًا لموضوعها، ولا لائحة ثابتة باهتماماتها، فلكلّ مرحلةٍ تعريفها وموضوعها واهتماماتها.

شكّل ظهور المزيد من علماء الأنثروبولوجيا غير الغربيّين وانتشار معاهد الأنثروبولوجيا والأقسام الجامعيّة في مناطق مختلفةٍ من العالم خلال القرن العشرين تطوّرًا مهمًّا في الأنثروبولوجيا. غير أنّ الأنثروبولوجيا لا زالت لا تلاقي الإقبال الأكاديميّ اللّازم لتطويرها في العديد من المجتمعات، بسبب النّظرة السّلبيّة عند الكثير من المتخصّصين في مجال العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، لارتباط الخطاب الأنثروبولوجي

---

[*]- دكتوراه أنثروبولوجيا تاريخيّة- لبنان.

الغربيّ بالاستعمار، حتّى أنّ بعض الباحثين يسمّيها «العلم الاستعماريّ».

كما أنّ رفض بعض أصحاب هذا التيّار للأنثروبولوجيا ينطلق من رفضه «الاستشراق»، باعتبار أنّ «الاستشراق» أنتج خطابًا يُقزّم «الآخر»، ويتيح الهيمنة عليه من قبل «المستعمِر الغربيّ» الذي استغلّ المعرفة التي أُنتجت حول «الآخر» ضمن «الاستشراق» والأنثروبولوجيا لفرض هيمنته أو/ وسيطرته.

توضع هنا الأنثروبولوجيا و«الاستشراق» في الخانة نفسها، وتتعرّض للموقف الرّافض نفسه، من حيث إنّ خطابات الاثنين تتأسّس على «صمت الآخر». كما لو أنّ الحلّ «إسكات» الأنثروبولوجيا بدل أن يتكلّم هذا «الآخر» ويُنتج بدوره فهمًا جديدًا و«صورًا للذّات وللآخر»، متحرّرة من «الاستشراق» ومن الاستعمار ومن «المركزيّة الحضاريّة».

على سبيل المثال، يدعو إدوارد سعيد إلى «تدمير أنظمة التّصوير» فيقول: «ما علينا تدميره هو أنظمة التّصوير التي تحمل في طيّاتها نوعًا من السّلطة القمعيّة [...] لأنّها لا تسمح ولا تدع مجالًا للتّدخّل من قبل المُصَوَّر. تلك إحدى المسائل التي لا يستطيع علم الأعراق البشريّة [الأنثروبولوجيا] حلّها، لأنّه مبنيّ بشكل أساسيّ كخطاب تصويريّ للآخر الذي يجري تعريفه نظريًّا على أنّه أدنى منزلة. يعتمد علم الإناسة وخطابه بأكمله على صمت الآخر»[١].

يربط سعيد بين خطاب «الاستشراق» وبين السّلطة الكامنة فيه؛ ويقول إنّ «الاستشراق خطاب منظّم، وبناءً عليه فإنّه معرفة مكتوبة، ولكن لكونه في العالم وعن العالم مباشرةً، فهو أكثر من مجرّد معرفة، إنّه سلطة؛ فالاستشراق بالنّسبة إلى الشّرقيّ، هو المعرفة المؤثّرة والفعّالة التي أوصلته نصّيًّا إلى الغرب، والذي احتلّه الغرب و«حَلَبَ» موارده واضطهده إنسانيًّا بمساعدتها»[٢].

والقراءة السابقة في الربط بين الاستعمار أو الاستشراق والأنثروبولوجيا، وإن كان لها ما يبرّرها، فلا ننكر أنّ الاستعمار ساهم في بلورة موضوع الأنثروبولوجيا لخدمة أهدافه

---

[١]- سعيد، إدوارد. السّلطة والسّياسة والثّقافة، ترجمة: نائلة حجازي، بيروت، دار الآداب، ٢٠٠٨م، ص٦٧.

[٢]- م.ن، ص٥٠.

في السيطرة على الشعوب؛ فقد أتاح للغرب اكتشاف الثّقافات والشّعوب «الأخرى». وفي الوقت نفسه، ساهمت كتابات بعض روّاد الأنثروبولوجيا الأوائل في تنفيذ أجندة استعماريّة.

إلّا أنّ الدّراسات الأنثروبولوجية لم تعد تنحصر ضمن «الاستشراق»؛ لأنّها لا تتناول فقط «الشّرق» كموضوع. فصحيح أنّ الأنثروبولوجيا في بداياتها ارتبطت بالاستعمار، كما ارتبط «الاستشراق» به، لكنّها تجاوزت ذلك من خلال إنتاج نظريّات ومناهج وشروط لفهم جوانب حياة «الإنسان» والثّقافات، وجرت مواجهة الأفكار «المتمركزة حول الحضارة الغربيّة» من قبل علماء الأنثروبولوجيا خلال القرن العشرين.

لذلك، من يصف الأنثروبولوجيا بأنّها «علم استعماري» يقصر الأنثروبولوجيا على ما يمارسه الغرب، ويعتبرها حكراً عليه، في حين أنّ ممارسة الأنثروبولوجيا (بشكلٍ عفويّ) وُجدت قبل ظهور علم الأنثروبولوجيا في الغرب، عند العرب والمسلمين كما سيأتي.

وسنبدأ بإعطاء لمحة عامّة عن «الأنثروبولوجيا العفويّة» في كتابات فلاسفة ومؤرّخين ورحّالة وجغرافيّين قدماء في بعض الحضارات، وبعدها سنرى كيف جرى إنتاج «الأنثروبولوجيا» كعلم مستقلّ له موضوعه الخاصّ والمحدّد، من تركات «الأنثروبولوجيا العفويّة» (التي كانت سائدة خلال عصر «النّهضة» وعصر «الأنوار» في الغرب)، وكيف جرى تجاوَزَ أنثروبولوجيو القرن العشرين «الإثنية المركزيّة الغربيّة» المتناغمة مع التّوسّع الاستعماريّ والفكر التّطوّريّ الذي كان سائدًا خلال القرن التّاسع عشر.

إنّ تغيُّر أو/ وتعديل موضوع الأنثروبولوجيا هو من طبيعة هذا العلم؛ لأنّه مرتبط بالنّاس، وبما يمرّون به، وبالسّياق المجتمعيّ والتّاريخيّ والسّياسيّ؛ لذا سأنهي هذه المقالة بتقديم لمحة عن اهتمامات الأنثروبولوجيا اليوم وموضوعها، وكيف باتت تشكّل حاجة للمجتمعات بسبب ما تمرّ به الآن من تحدّيات، وما تعيشه من تغيّرات سريعة.

أوّلًا- الجذور الأوليّة للدّراسات الإتنوغرافيّة في كتابات القدماء

تعني الأنثروبولوجيا ـ حسب الكلمتين المشكّلتين لها ـ العلم الذي يدرس الإنسان، أو

مجموع المعرفة المنتجة حول الإنسان، فالكلمة تتكوّن من شقّين: أنتروبوس أي الإنسان، ولوغوس أي العلم[١].

يُقال عن «هيرودوتس» Herodotus الذي كان مؤرّخًا ورحّالة عاشفي القرن الخامس قبل الميلاد إنّه «أبو التّاريخ»، ويعتبره بعض الأنثروبولوجيّون «أبو الأنثروبولوجيا»، ويوضع في «صلب بدايات المعرفة عن المجتمعات الأخرى»[٢]؛ إذ إنّه اعتمد على وصف تقاليد وعادات وحياة الشّعوب غير الأوروبيّة التي احتكّ بها. والوصف منهجيّة أساسيّة في البحث الأنثروبولوجي.

ويعتبر معظم كتّاب تاريخ الأنثروبولوجيا، أنّ هيرودوتس هو أوّل باحث أنثروبولوجي في التّاريخ. ويرجع السّبب في ذلك إلى أنّه كان قد جمع معلومات وصفيّة دقيقة عن عدد كبير من الشّعوب غير الأوروبيّة، حيث تناول تقاليدهم وعاداتهم وملامحهم الجسميّة وأصولهم السّلاليّة»[٣]، وذلك بعد أن سافر إلى مناطق بعيدة مثل ليبيا وأوكرانيا ومصر وسوريا الحالية خلال القرن الخامس قبل الميلاد لفهم أصول الصراع بين الإغريق والفرس. وإلى جانب الروايات التاريخيّة، وصف هيرودوتس العادات والبنى الاجتماعيّة للشّعوب التي زارها. وتعتبر هذه الملاحظات التّفصيليّة واحدة من الممارسات الأولى في العالم في الإثنوغرافيا.

ومنذ عصور ما قبل الميلاد ساهمت الحروب والرّحلات في اكتساب معرفة الشّعوب والثّقافات ببعضها؛ إذ أتاحت الاحتكاك فيما بينها، وتشكيل الصّور عن بعضها، وتوثيق ذلك أحيانًا. وكان الاختلاف بين «ثقافة الذّات» و«ثقافة الآخر» مثيرًا للدّهشة والفضول دومًا.

ففي مراكز حضاريّة مختلفة من العالم يمكن أن نجد شواهد تاريخيّة على هذا

---

[١]- الشّماس، عيسى، مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، دمشق، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، ٢٠٠٤م، ص٨.

[٢]- إيزار، ميشال وبونت، بيار، معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا. بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ٢٠٠٦م، ص٣٣٢.

[٣]- فهيم، حسين، قصّة الأنثروبولوجيا. سلسلة عالم المعرفة، (٩٨). الكويت، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٨م، ص٣٤.

النّوع من الاهتمامات، في عالم البحر الأبيض المتوسط، وفي الصين، وفي العالم العربيّ خلال العصر الذّهبي للحضارة العربيّة الإسلاميّة، وفي العالم الغربيّ الحديث، حيث كانت السّمة المشتركة لجميع مراكز الحضارة هي السّيطرة على مناطق شاسعة، ما أتاح الاحتكاك الثّقافيّ بين شعوبٍ وثقافاتٍ متنوّعة ومختلفة. وقد كان جمع البيانات ضروريًّا لإدارة شؤون تلك البلاد. وقد حاول العلماء والفلاسفة والمؤرّخون من الإغريق والعرب والصينيّين القدماء فهم كيفيّة اشتغال المؤسّسات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسّياسية عند مختلف الشّعوب التي عرفوها، وطرحوا تساؤلاتٍ عن تكيّف النّاس مع بيئاتهم الطّبيعيّة، مثلًا حاول الفلاسفة اليونانيّون من خلال نظريّة الكيوف الطّبيعيّة (تأثّر بها علماء الجغرافيا الإسلاميّة القدماء أمثال المسعوديّ والقزوينيّ) تفسير الكثير من الاختلافات بين الشّعوب ربطًا بالمناخ: البنية الجسديّة (كالطّول، والعرض، واللّون والشّكل)، والطّبائع، والمسكن، وطرق العيش...

يمكن أن نجد المادّة الإتنوغرافيّة الوصفيّة لشعوبٍ وحضاراتٍ متنوّعةٍ في الكثير من الوثائق والكتب التّاريخيّة والآثار والرّسومات، وفي عصورٍ وأزمنةٍ مختلفة، مثلًا يمكن الاستدلال من خلال النّقوش في «معبد الدّير البحري» على تفاصيل الصّفات الجسميّة لشعوب أفريقيا. احتكّ بها المصريّون القدماء، عام ١٤٩٣ قبل الميلاد، خلال رحلة تجاريّة تعدّ من أقدم الرّحلات التّاريخيّة. وفّرت تلك الرّحلة فرصة احتكاك المصريّين القدماء بـ«أقزام أفريقيا».

كان إنشاء طرق التّبادل أيضًا تطورًّا مهمًّا في توسيع الاهتمام بالمجتمعات والثّقافات. كان تشانغ تشيان Zhang Qian دبلوماسيًّا صينيًّا[1]، عاش في القرن الثّاني قبل الميلاد، خدم كمبعوث إمبراطوريّ للعالم خارج الصّين، تفاوض على الاتفاقيّات التجاريّة والمعاهدات بين الصين والمجتمعات في جميع أنحاء آسيا الوسطى. دوّن معلومات مهمّة عن آسيا الوسطى وبقايا الإمبراطوريّة المقدونيّة اليونانيّة. وساعدت دبلوماسيّته في تطوير «طريق الحرير»، وهو أحد أعظم شبكات التّجارة والاتّصالات والتّبادل في التّاريخ حيث شكّل رابطًا حيويًّا بين آسيا وشرق أفريقيا وأوروبا الشّرقيّة لآلاف السّنين.

[1]- https://www.britannica.com/biography/Zhang-Qian

الأنثروبولوجيا العفويّة عند العرب والمسلمين

من الأمثلة المهمّة على توثيق المشاهدات عن الشّعوب الأخرى، ما تركه الرّحّالة والإخباريّون[١] العرب المسلمون (أمثال ابن فضلان (٢٦٦هـ -٣٤٧هـ/ ٨٧٩م-٩٦٠م)، والمسعوديّ (٢٨٣هـ-٣٤٦هـ/ ٨٩٦م-٩٥٧م)، والمقدسي (٣٣٦هـ-٣٨٠هـ/ ٩٤٧م-٩٩٠م)، وابن حوقل (٣٣١-٣٧٨هـ/ ٩٤٣-٩٨٨م)، وابن جبير (٥٤٠هـ -٦١٢هـ/ ١١٤٥م–١٢١٧م) وابن بطّوطة (٧٠٣هـ–٧٧٩هـ/ ١٣٠٤م-١٣٧٧م) وآخرين) في كتب أدب الرّحلة والجغرافيا الإسلاميّة والتّاريخ وغيرها. إذ وثّقوا حياة شعوبٍ احتكّوا بها في العصر الذّهبي للحضارة العربيّة الإسلاميّة (الفترة الممتدّة من القرن الثّاني الهجريّ/ الثّامن الميلادي، حتّى الثّامن الهجري/ الرابع عشر الميلاديّ)، حيث شهدت تلك الحضارة ازدهارًا اقتصاديًّا، ونهضةً علميّةً في جميع أنحاء الدّولة الإسلاميّة المترامية الأطراف في العهدين الأمويّ والعباسيّ.

أسهمَ انتشار الدّولة الإسلاميّة في مناطق وقارّات مختلفة في ذلك الوقت في تنقّل النّاس من جميع الثّقافات والأديان بسهولة وسلاسة بين المناطق، وانفتحت الذّات العربيّة الإسلاميّة وتواصلت مع «الآخر» عبر الجند (خلال «الفتوحات»)، والتجّار (لأنّ «الفتوحات» لم تقتصر على تحقيق أهداف عسكريّة أو دينيّة، بل واكبتها أيضًا حركة تجاريّة واسعة)، والإداريّين (حيث استلزم «الفتح» معرفة دقيقة بالمناطق «المفتوحة»[٢])، والرّحّالة الذين تجوّلوا في «بلاد الإسلام» والبلدان الأخرى لغاياتٍ عدّة.

تُشبه النّصوص التّاريخيّة التي تركها الرّحّالة حول «الآخر»، الكتابات الإتنوغرافيّة، وتقترب من اهتمامات الأنثروبولوجيا؛ فقد تناولت -من جملة ما تناولته من علوم كالفلك والجغرافيا والتّاريخ- «ثقافة الآخر» بشقّيها المادّي وغير المادّي، حيث وصف الرّحّالة طرق العيش والطّباع وعادات الزّواج والميراث والدّفن، والمأكل والمسكن والملبس، وتنظيم المدن، والطّقوس والشّعائر والمعتقدات الدّينيّة، والأنماط الاقتصاديّة،

---

[١]- يحدّد المسعوديّ الإخباريّ بأنّه «من عُني بأخبار العربـ». المسعوديّ، علي بن الحسين، مروج الذّهب ومعادن الجوهر، تحقيق: عبد الأمير مهنّا، بيروت، مؤسّسة الأعلى للمطبوعات، ١٩٩١م، ج ٢، ص٤٣.

[٢]- من أجل ترتيب شؤون سيادة الخلافة عليها، فكان وصف الأقاليم ضرورة، وكذلك تحديد حدودها الجغرافيّة وميّزاتها الطّبيعيّة وتحديد حجم ونوع ثراوتها ومقدرتها على دفع الضّرائب.

والقيم، وأنظمة الحكم وطرق ممارسة السّلطة السّياسيّة... قدّم الرّحّالة هذا النّوع من المعرفة الإتنوغرافيّة في نصوصٍ مكتوبةٍ ضمن المفاهيم والأدوات التي تَناسَبَت مع العصر الذي عاشوا فيه. وجرى استثمار تلك المعرفة المُنتجة عن الشّعوب الأخرى، في كثيرٍ من الأحيان، من قبل السّلطة السّياسيّة لدواعٍ وغاياتٍ مختلفة[١].

يمكن أن تمتدّ الجذور التّاريخيّة العميقة للأنثروبولوجيا إلى كتاباتٍ قديمةٍ لرحّالة ومبشّرين دينيّين وتجّار وعسكريّين من مختلف الحضارات وفي مختلف الأزمنة. وقد تُصنّف ضمن «الإتنوغرافيا العفويّة» أو «الأنثروبولوجيا العفويّة». لكنّها لم تُستثمر كما استُثمرت في الغرب لإنتاج «الأنثروبولوجيا» خلال القرن التاسع عشر، كسلك معرفيّ مستقلّ له موضوعه ومفاهيمه ومدارسه ومناهجه وروّاده، بعد انفصال الكثير من العلوم واستقلالها بمنهجها وموضوعها عن الفلسفة، في لحظة تداخلت خلالها أوضاع تاريخيّة وسياسيّة وعسكريّة وعلميّة.

فما ندرسه الآن كمتخصّصين ضمن الأنثروبولوجيا من نظريّات ومدارس ومناهج... هو نتاج جهود وظروف معرفيّة غربيّة. ولو كان ذلك نتاج علماء آخرين وتمّ تطويره، لَكُنّا أمام نظريّات ومدارس ومفاهيم ومناهج مختلفة.

خلال القرن الثّامن عشر جرى في الغرب، وتحديدًا في أوروبا، طرح سؤال من قِبَل متخصّصين غربيّين عن كيفيّة جمع وضبط ما تمّ جمعه من معلومات حول «الآخر» خارج أوروبا خلال فترات سابقة، بهدف صنع «متحف» للحياة المعاصرة، وقد سمّيت تلك المعرفة للإنسان بمعرفة «ما قبل أنثروبولوجية»، أو«الأنثروبولوجيا العفويّة».

جُمعت الشّواهد والكتابات التّاريخيّة المختلفة. وشكّلت وثائق لدى الرّومان واليونانيّين أساس بدايات المعرفة بالإنسان بالنّسبة للغرب. كذلك احتُسبت النّصوص التي كتبت عن الشّعوب «الأخرى» خلال القرن الخامس، وهي بداية مرحلة العصور الوسطى في أوروبا، والمرحلة الفاصلة بين عهدين: زمن الفلسفات الأوروبيّة القديمة وعصر النّهضة الأوروبيّة.

---

[١]- رسلان، رباب، صورة «الآخر» في كتابات رحّالة عرب مسلمين، ملامح أنثروبولوجيا عفويّة (أطروحة دكتوراه). المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، الجامعة اللّبنانيّة، بيروت، لبنان، ٢٠٢١م، ص٢.

تميّزت الكتابات حول «الآخر» في تلك الآونة (العصور الوسطى) بأنّها ارتكزت على الخيال أكثر من المشاهدة، واتّسمت النّظرة إلى الشّعوب الأخرى بالازدراء، ولوحظ إبدال مقولة «نحن والبرابرة» التي كانت متداولة في العصور القديمة، والتي أطلقها اليونانيّون على الشّعوب «الأخرى»، بمقولة «نحن والمشركون». وطُرحت أسئلة من نوع: «هل ينتمي هؤلاء البشر الذين يُكتشفون في البلاد البعيدة إلى البشريّة؟ وهل لديهم روح؟ أم أنّهم ينتمون إلى بشريّة منحطّة بعيدة كلّ البعد من مهبط الوحي والمسيحيّة»؟[١].

شكّل المعيار الدّينيّ حينها المعيار الأساسيّ في الحكم على المجتمعات الأخرى وتصنيفها، بالإضافة إلى معايير اللّغة، الذّكاء، المظهر الخارجيّ... من قبل مُستكشفين سافروا إلى بقاعٍ مختلفة من العالم من أجل تطوير شراكات تجاريّة.

كان ماركو بولو (١٢٤٥-١٣٢٤) تاجر البندقيّة، من أشهر الرّحّالة حينها؛ إذ دوّن في كتابه رحلات ماركو بولو أوّل وصف تفصيليّ لآسيا الوسطى والصّين، حيث سافر لمدّة أربعة وعشرين عامًا. وحملت كتاباته صورةً جديدةً ومغايرةً لبلاد الشّرق البعيد، مبنيّةً على المشاهدات وليس على التخيّل. واكتشف أنّ الحضارة ليست حكرًا على أوروبا. وهو الفكر الذي كان سائدًا لدى الأوروبيّين في تلك الآونة.

ساعدت تلك الكتابات التّاريخيّة على بلورة موضوع الأنثروبولوجيا (أي «الإنسان»)، بعد أن جرى رصد النّظرة إلى «الآخر»، وصورة «الآخر»، والخطاب المنتج حول «الآخر» خلال فترات زمنيّة مختلفة.

ثانيًا- عصر النّهضة واكتشاف بقاع جديدة من الأرض: مشاهدات أغنت الأنثروبولوجيا العفويّة

ساد خلال عصر النّهضة[٢] الاهتمام الشّديد بالثّقافات والشّعوب البعيدة، خصوصًا

[١]- لومبار، جاك، مدخل إلى الإتنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٧م، ص٣٣.

[٢]- تعود النّهضة جزئيًّا إلى النّقاهة السّياسيّة والاقتصاديّة والدّيموغرافيّة لأوروبا بعد أهوال حرب المئة عام والطّاعون الأسود. لكنّها تغذّت من موارد خارجيّة. تؤرّخ بداياتها، بشكل إصطلاحيّ، مع سقوط القسطنطينيّة في أيدي الأتراك عام ١٤٥٣، وذلك ما تسبّب في هرب مثقّفي المتوسّط الشّرقيّ نحو أوروبا الجنوبيّة. وباحتكاك الغرب معهم، اكتشف أنّه بربري». فرنييه، جان بيار ولابورت – تولرا، فيليب، إثنولوجيا أنثروبولوجيا، ترجمة: مصباح الصّمد، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ٢٠٠٤م، ص٢١.

بعد اكتشاف أميركا واستعمارها؛ حيث تكاثرت شهادات الرّحّالة والبحّارة والعسكريّين والمبشّرين بعد احتكاكهم بثقافاتٍ وشعوبٍ مختلفة.

«تأثّر الرّجال والنّساء المثقّفون باكتشافات البحّارة بعد عام ١٤٥٠ [أمثال هنري البحّار، وآخرين...]، واكتشافات تقنيّة قادمة من المتوسّط الشّرقيّ [البوصلة، دفّة السّفينة، الشّراع المثلّث] أتاحت بناء نموذج جديد من السّفن [...] بعدها، وخلال خمسين عامًا فقط -١٤٥٠ و١٥٠٠م- اكتشف الغربيّون أقطار الأرض ورسموا الخرائط لشواطئها البحريّة. ظهرت أمامهم فجأة شعوب مجهولة عدّلت من نظرتهم وطرحت عليهم التّساؤلات»[١].

وقد أثمر الاهتمام بـ«الآخر» خلال القرن السّادس عشر في إسبانيا، مناظراتٍ حول حقّ الأوروبيّين بالسّيطرة على «الآخر». كالمناظرة التي حصلت بين رجل الدّين الدومينيكانيّ لاس كاساس والقاضي سيبولفيرا.

أبرزت المناظرات المذكورة عددًا من المواقف المتطرّفة، وراحت صورة «الآخر» تأخذ وجهين: وجه «الحكيم القديم، ووجه «المتوحّش».

ثالثًا- عصر الأنوار وتوظيف المعرفة الأنثروبولوجية العفويّة في أجندة استعماريّة

يرى العديد من علماء الأنثروبولوجيا بأنّ الأنثروبولوجيا الحديثة تطوّرت خلال «عصر الأنوار»، وهي حركة ثقافيّة سادت في أوروبا خلال القرن الثّامن عشر. ركّزت على «قوّة العقل» لتقدّم المجتمع والمعرفة. مع تشجيع التّفكير العلميّ القائم على أساس الملاحظة الحسّيّة والاستقراء حينها، تخطّى معظم الفلاسفة الموروث القديم في تفسير الظّواهر، حتّى في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة.

زُرعت العديد من بذور التّخصّصات الأكاديميّة في تلك الفترة، بما في ذلك الأنثروبولوجيا. هَدَفَ علماء «التّنوير» إلى فهم السّلوك البشري والمجتمع كظواهر تتّبع مبادئ محدّدة

---

[١]- فرنبيه ولابورت، مصدر سابق، ص٢١-٢٢.

وتأثّر البعض منهم بأعمال المؤرّخين الطّبيعيّين[١].

ومع تكاثر الرّحلات، تكاثرت الاستكشافات والتّقارير والحكايات، وراحت تلك الكتابات الإتنوغرافيّة تلاقي إقبالًا كثيفًا من قبل الأوروبيّين، وتحرّك مشاعرهم، وتغيّر في طرق تفكيرهم.

«نشر القسّ بريفو تاريخ الرّحلات العام ابتداءً من سنة ١٧٤٦، ونشر تيودور دو بري منتجات من الرّحلات الكبرى التي حصلت بين عامي ١٥٩٠ و١٧٠٣، كما نشر البارون لاهونتان قصّتين عن رحلات إلى أميركا عام ١٧٦٣. وشكّلت الرّحلات البحريّة التي قام بها كوك وفورستر وباركنسون ولابيروز وبوغانفيل وغيرهم، مادّة لتقارير عديدة، كما أضاف ديدرو ملحقًا لحكايات دارت حول رحلة هذا الأخير، ونشر مونتيسكو رحلات قام بها في أوروبا. وفي الفترة نفسها، ظهرت للمرّة الأولى مذكّرات رحلة [١٧٧٤] كان مونتاني قد كتبها، واكتُشفت بين وثائق قصره. ظهر «الآخر» على المسرح سواء أكان على شكل آكل للبشر أو بربريّ أو متوحّش، أو من خلال ملامح السويسريّ أو الإنكليزيّ أو الإيطاليّ. وأخذت الأوساط «المتنوّرة» تتساءل عن قيمة الموروث الغربيّ ومظاهره القوميّة»[٢].

انشطرت صورة «الآخر» إلى اثنتين: «آكل البشر الرّافض لأنوار العقل والمفطور على العبوديّة، والبدائيّ الطيّب الذي تجعل منه براءته فريسةً لإفساد البيض أو تُدخله تحت وصايتهم وحمايتهم»[٣].

طبّق الأوروبيّون مبادئ «التّاريخ الطّبيعيّ» لتوثيق حياة سكّان الأراضي المستَعمَرة حديثًا والثّقافات الأصليّة الأخرى التي اتّصلوا بها. ودرس العلماء المستعمِرون هذه الثّقافات على أنّها «بدائيّة» و«أدنى مرتبةً» من المجتمعات «المتقدّمة» في أوروبا. برّرت هذه الدّراسات الأجندة الاستعماريّة وذلك من خلال وصف الأراضي والشّعوب الأجنبيّة بأنّها بحاجة إلى «عقل» وسيطرة أوروبيّة.

---

[١]- مثل جورج بوفون Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon (١٧٠٧-١٧٨٨) الذي درس البشريّة كـ«نوع حيواني»؛ كان مجتمع الإنسان العاقل Homo sapiens مجرّد جزء واحد من النّباتات والحيوانات حسب دراساته.

[٢]- فرنييه ولابورت – تولرا، مصدر سابق، ص٢٥.

[٣]- م.ن، ص٢٥-٢٦.

رابعًا- القرن الثّامن عشر وقيام مشروع تأسيس «علم الإنسان»

كان للقرن الثّامن عشر، خاصّة في أواخره[١]، دورٌ حاسمٌ في البحث عن تفسيرٍ علميّ للاختلافات الثقافيّة[٢]، وبعد أن كان موضوع العلم مقتصًرا على «الطّبيعة»، تحوّل «الإنسان» ومجتمعه وثقافته إلى «موضوع» قابل للمعاينة من قِبل العلم، ووُلدت الأنثروبولوجيا الكلاسيكيّة.

كان العديد من روّاد الأنثروبولوجيا الأوائل في الغرب من المبشّرين الدّينيّين والتّجّار والرّحّالة. وقد هدف أكثرهم إلى إجراء تغييرٍ ثقافيّ أو اقتصاديّ أو دينيّ لدى السّكّان الأصليّين في المجتمعات غير الغربيّة، خدمةً لأهدافٍ استعماريّة[٣].

في تلك الأيّام، لم يكن وصف السّكّان الأصليّين وعاداتهم وتقاليدهم وقيمهم وطقوسهم وفكرهم وأنشطتهم مرتبطًة بإشكاليّة معرفيّة، ولم يكن تفسير ثقافاتهم مرتبطًا بأهدافٍ علميّةٍ دائمًا؛ وكانت الدّراسات الأنثروبولوجية النّاشئة في ذلك الوقت غالبًا ما تدعم المشاريع الاستعماريّة؛ من خلال الأبحاث التّطبيقيّة التي تجريها.

كان من يقوم بتلك الأبحاث يراقب ويصف ويشرح ما لدى تلك الشّعوب ليقدّم المزيد من الأدلّة على «تفوّقه الثّقافيّ» و«عقلانيّته» (أحد تأثيرات «عصر الأنوار»)، وليبرّر استغلاله الموارد الطّبيعيّة والعمالة البشريّة في أجزاءٍ من العالم، وليساهم من خلال ما قدّمه من معارف في فرض سيطرةٍ مجتمعيّةٍ وسياسيّةٍ وثقافيّةٍ على السّكّان الأصليّين في المجتمعات غير الغربيّة، من خلال أجندة تُطبّق عند شعوبٍ يَرَوْن أنّها «بدائيّة» و«أقلّ تحضّرًا»، وبأنّها بحاجة إلى «العقل الأوروبيّ».

وقد رسم أولئك العلماء بمعاييرهم الخاصّة خطًّا للتّقدّم لا بدّ للشّعوب الأخرى من

---

[١]- بدأت الأنثروبولوجيا الحديثة في الظّهور قبل منتصف القرن التّاسع عشر بسبب سلسلة من الابتكارات في العالم الغربيّ. بدأت آخر مرحلة من اكتشاف العالم في نهاية القرن الثّامن عشر. في الوقت نفسه، فتحت الثورات السّياسيّة والفكريّة الطريق أمام مناقشة الموضوعات التي كانت تُصنّف ممنوعة بسبب هيمنة الكنيسة.

[٢]- «محاولات تفسيريّة علميّة كان لها أن تسفر عن ولادة تفكير إناسّي حقيقيّ». لومبار، مصدر سابق، ص٣٥.

[٣]- «إنّ تاريخ الأنثروبولوجيا غير منفصل عن تاريخ الاستعمار [والتّبشير] الأوروبّي؛ فمنذ القرن السّادس عشر وحتّى النّصف الأوّل من القرن التّاسع عشر، واصل بحّارة وتجّار وإداريّون ومبشّرون إمداد الغرب بالمعلومات عن الشّعوب الأجنبيّة» إيزار وبونت، مصدر سابق، ص ٦٥.

اتّباعه للوصول إلى حالة «الحضارة» تبعًا للنّظريّة «التّطوّريّة»، التي تفترض وجود نموذجٍ واحدٍ للحضارة، ومسار تطوّري واحدٍ وضروريّ للبشريّة، يشتمل على مراحل مختلفة، تبلغ ذروتها في المجتمع الأوروبيّ الحديث. وجرى استخدام «المركزيّة الحضاريّة»[١] لتبرير إخضاع المجتمعات غير الأوروبيّة على أساسٍ مزعومٍ بأنّ هذه المجتمعات كانت «أدنى» اجتماعيًّا وحتّى بيولوجيًّا.

خامسًا- الأنثروبولوجيا سلك معرفيّ مستقلّ في القرن التّاسع عشر بفكر تطوّريّ متشدّد وإثنيّة مركزيّة متناغمة مع التّوسّع الاستعماريّ

لقد أثّر الفكر الاستعماريّ بعمق على علماء الأنثروبولوجيا خلال القرن التّاسع عشر، وظلّت الأبحاث في مجملها مرتبطة بالدّراسات الاستعماريّة، حيث توجّهت الاهتمامات نحو المجتمعات غير الغربيّة محاوِلةً التّنقيب عن خباياها؛ وأمام «الآخر المختلف»، طُرحت التّساؤلات عن أسباب الاختلافات الثّقافيّة، وعن وحدة الجنس البشريّ وتنوّعه... وطُرحت أفكار على نسقٍ كهذا:

«[...] إذا كانت البشريّة جمعاء خاضعة للحركة التّاريخيّة ذاتها، يصبح من الواجب شرح لماذا تحضّرت بعض المجتمعات بينما بقيت أخرى رازحة في بدائيّة متواصلة. في هذا الإطار تطوّرت فكرة العرق والاختلاف [أي التّفاوت] المرتبط بعوامل بيولوجيّة، وهي فكرة مدعوّة إلى تفسير الرّكود الثّقافيّ للشّعوب غير الغربيّة»[٢].

وقد اتّبع علماء الأنثروبولوجيا خلال القرن التّاسع عشر نظريّتين رئيسيّتين في دراساتهم: «نظريّة التّطوّر» و«نظريّة الانتشار».

رأى أنصار «التطوّر» أنّ جميع المجتمعات تتطوّر في «تسلسلٍ عالميّ» يمكن التّنبّؤ به. ووَضَع علماء الأنثروبولوجيا الذين آمنوا بـ«التّطوّر» الثّقافات ضمن هذا التّسلسل[٣]

---

[١]- «مفهوم إتنولوجيّ يعني كلّ ميلٍ ثقافيٍّ- مجتمعيٍّ واعٍ أم غير واعٍ يثمّن الذّات ويصنّف على أساسها ودونها الجماعات الأخرى عبر جملة من الأحكام المسبقة». تولرا وفارنيي، مصدر سابق، ص٢٠.

[٢]- إيزار وبونت، مصدر سابق، ٩١٤.

[٣]- «لقد قام مؤسّسو الأنثروبولوجيا بتحديد مراحل متلاحقة في التّاريخ البشري، وحاولوا إقامة علاقات، لكلّ مرحلة، بين الوقائع المؤسّساتيّة والممارسات الاجتماعيّة والمعتقدات» إيزار وبونت، مصدر سابق، ص٣٣٤.

(لقد وضعوا المستعمرات غير الأوروبيّة في مرحلة «الوحشيّة»، واعتبروا أنّ أوروبا وحدها فقط في «مرحلة الحضارة»). اعتقد أنصار «التّطوّر» أنّ جميع المجتمعات ستصل إلى «مرحلة الحضارة» عندما تتبنّى سمات المجتمع الأوروبيّ.

دفعت «النّظريّة التّطوّريّة» و«المركزيّة الحضاريّة الأوروبيّة» علماء الأنثروبولوجيا حينها إلى دراسة «المجتمعات المتوحّشة» أو المجتمات التي اعتُبرت «بدائيّة» بالنّسبة إلى المجتمع الغربيّ (حسب أصحاب تلك الرّؤية)، كوسيلة لفهم «الأصول البدائيّة» للحضارة الأوروبيّة دون مراعاة الخصوصيّات الثّقافيّة، وذلك بهدف وضع ترسيمة لـ«تطوّر المجتمعات».

تأثُّرًا بالأفكار حول «التطوّر والمجتمع»، استخدم الفيلسوف وعالم الأنثروبولوجيا هربرت سبنسر Herbert Spencer (١٨٢٠-١٩٠٣) «التّطوّر البيولوجيّ» كنموذج لفهم «التّطوّر الاجتماعيّ»؛ تمامًا كما تطوّرت الحياة البيولوجيّة من كائنات متعدّدة الخلايا بسيطة إلى معقّدة، افترض أنّ المجتمعات «تتطوّر» لتصبح أكبر وأكثر تعقيدًا.

وجادل عالم الأنثروبولوجيا لويس هنري مورغان Lewis Henry Morgan (١٨١٨-١٨٨١) بأنّ كلّ المجتمعات تتقدّم في مراحل التّطوّر نفسها: الهمجيّة- البربريّة- الحضارة. وتمّ تصنيف المجتمعات إلى هذه المراحل بناءً على: «تقنيات العيش ووسائله، والعائلة وتنظيمها، وأشكال الحكم، والكلام»[١].

ربطًا بـ«النّظريّة التّطوّريّة»، جرى تصنيفٌ للشّعوب مبنيّ على رؤية تاريخيّة عند روّاد الأنثروبولوجيا الأوائل في الغرب، والتي تفترض وجود «تاريخ واحد» للإنسانيّة جمعاء تُصنّف ضمنه الشّعوب، ربطًا بمفهوم «البدائيّة» الذي طبّقه «أنصار التّطوّريّة» على المجتمعات غير الغربيّة. يقوم هذا المفهوم على فكرة مفادها «أنّ الهمجيّين -وخاصّة الهنود الأميركيّون- هم الأجداد الاجتماعيّون للمتحضّرين الذي بلغوا مرحلة التّطوّر التّام، لكونهم يمثّلون واحدة من مراحل مرّ بها هؤلاء المتحضّرون»[٢].

[١]- لومبار، مصدر سابق، ص٧٠.

[٢]- إيزار وبونت، مصدر سابق، ص٢٨٣.

تتعارض «النّظريّة الانتشاريّة» مع «الرّؤية التّطوّريّة»؛ يعتقد «دعاة الانتشار» أنّ جميع المجتمعات نشأت من مجموعة من «الدّوائر الثّقافيّة» التي تنشر سمات ثقافيّة في جميع أنحاء العالم. يمكن تحديد «الدّائرة الثّقافيّة» التي انتشرت منها سمة ثقافيّة من خلال تحليل ومقارنة السّمات الثّقافيّة للمجتمع. لكن يتّفق دعاة «الانتشار» ودعاة «التّطوّر» على فكرة خاطئة وغاية في الخطورة مفادها أنّه يمكن مقارنة جميع الثّقافات مع بعضها وتصنيفها، دون مراعاة «الخصوصيّة الثّقافيّة»[١].

وعلى كلّ حال، في ذلك السّياق الكولونياليّ راحت الأنثروبولوجيا تتحدّد بأنّها «علم دراسة الآخر». «الآخر» بالنّسبة لأوروبا والغرب عمومًا. وأيضًا العلم الذي يدرس «المجتمعات البدائيّة» مقارنةً بمجتمعات أوروبا «المتحضّرة» أو «المتقدّمة».

سادسًا- القطيعة مع التطوّريّة والإثنيّة المركزيّة والاستعمار خلال القرن العشرين

تعرّضت «النّظريّة التّطوّريّة» و«النّظريّة الانتشاريّة» لانتقادات حادّة من قبل علماء الأنثروبولوجيا خلال القرن العشرين، في كلٍّ من أوروبا والولايات المتّحدة. وسعوا جاهدين إلى فهم الثّقافات بمصطلحاتها الخاصّة، وليس بالمقارنة مع التّقاليد الأوروبيّة (كما فعل أنصار «التّطوّريّة» و«الانتشاريّة»).

تصدّت نظريّة «النّسبيّة الثّقافيّة»، التي يدعمها عالم الأنثروبولوجيا الألمانيّ الأميركيّ فرانز بوا Franz Boas (١٨٥٨- ١٩٤٢) والذي يعتبر مؤسّس الأنثروبولوجيا الأميركيّة، للـ«مركزيّة الحضاريّة» و«للنّظريّة التطوّريّة»؛ طوّر الرّأي القائل إنّه بالرّغم من اختلافات الثّقافات، إلّا أنّها ليست أفضل أو أسوأ من بعضها[٢].

---

[١]- هذه الفكرة التي تقصي «الخصوصيّة الثقافيّة» ركّز على نقدها السيِّد محمّد باقر الصدر، حيث اعتبر أنّ من صفات الباحث أن يكون موضوعيًّا فيتنزّه عن أنّ يتسرّب العنصر الذاتي إلى عمليّة فهم الواقع أو تفسيره، مركّزًا على أنّ أحد منابع خطر الذاتيّة هو الابتعاد عن فهم السلوك ضمن إطاره الثقافي الخاص، لأنّه سيتورّط في خطأ التعميم غير المبرّر للنتائج التي يتوصّل إليها. الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ص٢١٥.

[٢]- مع التّشديد على «تعقيد وغنى الثّقافات الإنسانيّة التي يجب معرفتها قبل ادّعاء إثبات قوانين عامّة: ابتداءً من أوّل القرن العشرين مارس بواس وتلاميذه إتنوغرافيا منهجيّة ويقِظة لسكّان أميركا الأصليّين، جامعين الطّرائق الألسنيّة والتّنقيبيّة والأنثروبولوجية» إيزار وبونت، مصدر سابق، ص٣٣٤.

وفي عام ١٩٢٠ بدأت مأسسة الأنثروبولوجيا في فرنسا مع إميل دوركايم Émile Durkheim ومدرسته التي أثارت الاهتمام بالإتنولوجيا، بالإضافة إلى اهتمامه بعلم الاجتماع. وتابَعَ ذلك مارسيل موس Marcel Mauss مع أنّه توجّه أكثر نحو الإتنولوجيا وأدخل إلى أسس دراسة المجتمعات والثّقافات فكرة «الحدث الاجتماعيّ الكلّيّ»[١].

في إطار وضع المجتمعات في «سياقٍ ثقافيّ»، بدأ علماء الأنثروبولوجيا العيش في هذه المجتمعات لفترات طويلة من الزّمن، مستخدمين تقنيّات الإتنوغرافيا لفهم ووصف الحياة المجتمعيّة والثّقافيّة لجماعة بشكلٍ كامل، وبالابتعاد عن مقارنة الثّقافات الهادفة إلى إيجاد قوانين عالميّة حول السّلوك البشريّ.

خلال الحرب العالميّة الأولى بدأ عالم الأنثروبولوجيا البولنديّ برونسيلاف مالينوفسكي Bronislaw Malinowski (١٨٨٤-١٩٤٢) في جزر تروبرياند (الواقعة شمال أستراليا وبابوا غينيا الجديدة)، بتطوير الملاحظة بالمشاركة خلال العمل الحقليّ (الأسلوب المعتمد من قبل الأنثروبولوجيين اليوم).

أدرك مالينوفسكي من خلال العيش مع سكّان تلك الجزر، أنّ ثقافتهم لم تكن «متوحّشة» savage، ولكنّها كانت تتناسب مع «حاجات النّاس»، واضعًا مبادئ «الوظيفيّة» لشرح التنوّع الثّقافي البشريّ: تعمل كلّ ثقافة لتلبية الاحتياجات البيولوجيّة والنّفسيّة المحدّدة لشعبها.

لاقت «النظريّة الوظيفيّة» انتقادًا من مؤسّس الأنثروبولوجيا البنيويّة ليفي - شتروس Levi Strauss (١٩٠٨- ٢٠٠٩): «إنّ تخصيص وظيفة إرضاء الحاجات للمؤسّسات [هذه الحاجات المصوّرة بطريقة اعتباطيّة أحيانًا]، هو في أفضل الأحوال بديهيّة لا تُجدي دراستها، ويمكن أن تحول دون تحليل النّظام الرّمزيّ الذي تندرج فيه هذه المؤسّسة أو تلك» (إيزار وبونت، ٢٠٠٦، ص٣٣٥).

---

[١]- بمعنى آخر، فهم كيف تتفاعل جوانب الحياة المختلفة، وكيف تؤثّر الجوانب المختلفة على بعضها بعضًا. هنا لا تكفي دراسة جانب واحد بمعزل عن الجوانب الأخرى، وإن تخصّص علماء الأنثروبولوجيا في مجال فرعيّ واحد.

تُركّز نظريّات القرن العشرين على فهم الثّقافة من الدّاخل، وترتكز على التّحقيق الإتنوغرافيّ، والاحتكاك المباشر بين الأنثروبولوجي والحقل. وصارت النّظرة إلى «الإنسان» تشبه النّظرة إلى «أيّ موضوع» قابل للدّرس والتّحقيق حوله دون حمْل الانتماء الثّقافيّ أو الحضاريّ عند علماء الأنثروبولوجيا.

سابعًا- اهتمامات ومواضيع الأنثروبولوجيا اليوم

تتغيّر النّظرة إلى المجتمعات الإنسانيّة ونظريّات الأنثروبولوجيا عند علماء الأنثروبولوجيا في الغرب، تبعًا لنموذج الرّؤية/ «البراديغم» المتغيّر بتغيّر السّياق التّاريخي، مثلًا اعتقد أنصار التّطوّريّة بـ«وحدة التّاريخ البشريّ» ووحدة المسار الذي يجب أن تمرّ فيه كلّ المجتمعات الإنسانيّة من أجل الوصول إلى مرحلة «الحضارة». ولاحقًا أسّس لفي- شتراوس بنيويّته على فكرة «وحدة العقل البشريّ» وجهد في مواجهة هيمنة التّصوّر القائل بـ«عقلانيّة الفكر الغربيّ» مقابل النّظر إلى الفكر غير الغربيّ على أنّه «غير عقلانيّ».

صارت الأنثروبولوجيا تشير إلى علم دراسة التّعدّد والاختلاف والتنوّع التّاريخيّ والجغرافيّ والثّقافيّ. وهذا ما يتأسّس عليه المجتمع البشريّ. وما عاد موضوع الأنثروبولوجيا يقتصر على «البدائيّين» أو «التّقليديّين» (بالنّسبة إلى المجتمع الغربيّ)، فهذه مجتمعات آخذة في الاختفاء بفعل التأثير المباشر أو غير المباشر للمجتمعات الصّناعيّة الحديثة. فقد بدأ التّغيير الثّقافيّ والمجتمعيّ يطال تلك المجتمعات البعيدة ثقافيًّا والبعيدة جغرافيًّا عن أوروبا، وراحت صفة «البدائيّة» تضمحلّ.

هنا، وجدت الأنثروبولوجيا أنّ موضوعها («المجتمعات البدائيّة») في خطر. فتوسّع مجال اهتمامها إلى إمكانيّة دراسة كلّ جانب من جوانب الوجود البشريّ في مختلف الأزمنة والأمكنة حتّى المجتمعات «الحديثة»، وراح علماء الأنثروبولوجيا يتّبعون نهجًا واسعًا لفهم العديد من الجوانب المختلفة للتّجربة الإنسانيّة.

وراحت الأنثروبولوجيا تقدّم الإجابات على أسئلة حول المجتمعات الغربيّة نفسها أيضًا، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ولم يعد مجال الاهتمام مقتصرًا على «المجتمعات

الأخرى» بالنّسبة للغرب. تبعًا للاهتمامات المعرفيّة يمكن أن تنقسم الأنثروبولوجيا مع بعض الاختلافات إلى أربعة مجالاتٍ رئيسيّة، قد تضاف إليها مجالاتٍ أخرى، كالأنثروبولوجيا النّفسانيّة التي تهتمّ بدراسة الموضوعات النّفسيّة باستخدام المفاهيم والمناهج الأنثروبولوجية، من بين مجالات اهتماماتها: الهويّة الشّخصيّة والذّاكرة والوعي والعاطفة والتّحفيز والإدراك والجنون والصّحّة العقليّة.

علم الآثار: يدرس العلماء في هذا المجال الثّقافة من خلال تحليل الأشياء التي صنعها النّاس في الماضي (كالفخّار والأدوات المختلفة...). ويستخدمون الخرائط لمواقع المنازل والمدافن من أجل التّعرّف على الحياة اليوميّة للنّاس. ويجمعون بقايا النباتات والحيوانات والتّربة من الأماكن التي عاش فيها النّاس من أجل فهم كيفيّة استخدام الناس لبيئاتهم الطّبيعيّة وتغييرها. ويهتمّ علماء الآثار بشرح الاختلافات والتّشابهات في المجتمعات البشريّة عبر المكان والزّمان.

الأنثروبولوجيا البيولوجيّة: من خلال الحقل العلميّ المشترك بين الأنثروبولوجيا والبيولوجيا وعلم الوراثة، يمكن فهم كيفيّة تكيّف البشر مع البيئات المختلفة، واكتشاف مكوّنات الأجساد والعظام والنّظام الغذائيّ والصّحّة، وما الذي يسبّب المرض والموت المبكر، وشرح أوجه التّشابه والاختلاف الموجودة بين البشر في جميع أنحاء العالم[١].

الأنثروبولوجيا اللّغوية: يدرس علماء الأنثروبولوجيا اللّغويّة الطّرق العديدة التي يتواصل بها الناس في جميع أنحاء العالم. يهتمّون بكيفيّة اشتغال اللّغة بأشكالها المختلفة، وآليّات تغيّرها بمرور الوقت، وكيف تربط الأشخاص. وكيف يستخدم النّاس اللّغة في حياتهم اليوميّة، وكيف تُحدّد رؤيتهم للعالم، وكيف تشكّل هويّاتهم أو تغيّرها، وكيف تُنشئ علاقات القوّة أو تغيّرها. بالنّسبة إلى علماء الأنثروبولوجيا اللّغوية تعدّ اللّغة والتّواصل مفتاحًا لبناء المجتمع والثقافة.

الأنثروبولوجيا الثّقافية والمجتمعيّة: يستكشف علماء الأنثروبولوجيا الثّقافية

---

[١]- على الرغم من أنّ جميع البشر تقريبًا يحتاجون إلى نفس الأشياء للبقاء على قيد الحياة، مثل الطّعام والماء، فإنّ الطّرق التي يلبّي بها النّاس هذه الاحتياجات يمكن أن تكون مختلفة تمامًا. على سبيل المثال، يحتاج كلّ شخص إلى تناول الطّعام، لكن النّاس يأكلون أطعمة مختلفة، ويحصلون على الطعام بطرق مختلفة؛ لذا يبحث علماء الأنثروبولوجيا في كيفيّة حصول مجموعات مختلفة من النّاس على الطعام، وإعداده، ومشاركته.

والمجتمعيّة كيف يعيش النّاس في أماكن مختلفة، وكيف يفهمون العالم من حولهم. يسعون إلى معرفة معتقدات النّاس واهتماماتهم والقواعد التي يضعونها حول كيفيّة تفاعلهم مع بعضهم. ويهتمّون بالاختلاف الثّقافيّ حتى داخل بلدٍ أو مجتمعٍ واحدٍ.

يستخدم علماء الأنثروبولوجيا اليوم تقنيّاتهم أيضًا في مجال منصّات الوسائط الجديدة والتّقنيات الرّقميّة، مثل Facebook وYouTube لفهم كيف يُنشئ البشر روابط مجتمعيّة وهويّات ثقافيّة جديدة، وكيف يتواصل الأشخاص ونمط علاقاتهم بعضهم ببعض.

ثامنًا- حاجة راهنة لأنثروبولوجيا تنطلق من منظومتنا الفكريّة والقيميّة الإسلاميّة

ازداد التّواصل بين الجماعات المختلفة ثقافيًّا بشكلٍ كبير في عصرنا، وأصبح السّفر إلى بلدانٍ أخرى من أجل السّياحة أو العمل المؤقّت، أكثر شيوعًا، وازدادت كذلك الهجرة بين البلدان، ما أدّى إلى تكثيف الاتّصال بـ«الآخر» المختلف ثقافيًّا، وتعرّف النّاس أكثر على «التّنوّع الثّقافيّ»، وظهرت قضايا وصراعات ناتجة عن الاحتكاك بين جماعات ثقافيّة مختلفة؛ فأصبح من الضّروريّ فهم الاختلاف الثّقافيّ بين الشعوب والمجتمعات.

كما أنّ الثّقافة تتغيّر بوتيرة سريعة (أساليب الحياة، شكل الأسرة، ثقافة الشّباب واتّجاهاتهم، الفنون، الرياضة، العادات الغذائيّة، طريقة اللباس، الإعلام الجديد ومواقع التواصل الاجتماعي...)، ما يؤدّي إلى تنوّع ثقافيّ كبير داخل العديد من البلدان، وما يدفع إلى طرح أسئلة حول المشترك بين مكوّنات الثّقافة الرّاهنة ومثيلاتها في المجتمع نفسه بين فترة زمنيّة سابقة وأخرى راهنة، وهنا تطرح مسألة «الخصوصيّة الثّقافيّة» للمجتمع بقوّة.

وقد شهدت العقود الأخيرة اهتمامًا كبيرًا بالهويّات الثّقافيّة في العديد من المجتمعات، حيث يشعر كثيرون بأنّ الهويّة المحليّة مهدّدة بـ«الاستعمار غير المباشر» و«العولمة» و«التغريب الثقافي».

أضف إلى ذلك، على صعيدٍ آخر، تنطوي العديد من القضايا الاقتصاديّة (الشّبكات

المتعدّدة الجنسيّات، الفقر، قضايا «التّنمية»...) والسّياسيّة والأمنيّة (الحرب، التفاوض...) والبيئيّة (التّلوّث، الأوبئة...) على روابط عابرة للحدود السّياسيّة والثّقافيّة.

هنا تبرز الحاجة إلى أدوات البحث الأنثروبولوجي وتزداد حاجة المجتمعات العربية والإسلامية إلى توظيف علم الأنثروبولوجيا كعلم أداتي أو آلة قانونية تعصم مراعاتها المجتمع عن الوقوع في الالتباسات في تشخيص المشكلات والأمراض الاجتماعية وتساهم في تطوير الأبحاث التي تؤدي إلى فهم مشكلات المجتمع والمساعدة في تقديم حلول لتحدّيات تواجه هذا العصر، ولفهم «الآخر» المختلف ثقافيًّا.

فالمؤثّرات الثقافية والتغريب والعولمة والاستعمار غير المباشر من جهة، والتّشابك المتزايد بين المجتمعات والثّقافات من جهة ثانية، والحفاظ على الهوية الثقافية الدينية والخصوصية الإسلامية من جهة ثالثة، وفهم طبيعة المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا وتقديم الحلول المناسبة لها من جهة رابعة، كلّ هذه العوامل والدوافع تؤكّد على أهمّيّة استعانة المجتمعات العربيّة والإسلاميّة بالأنثروبولوجيا كأداة وآلة لفهم المجتمع وطبيعته وتركيبته ومشكلاته وفهم أسس العلاقات بالآخرين في ضوء دراسات خاصة تقوم بها المجتمعات العربية والإسلامية ذاتها دون أن تُفرَض عليها نتائج دراسات الآخرين وفق أهدافهم وبرامجهم وأدواتهم. فثمّة حاجة راهنة في المجتمعات العربيّة والإسلامية إلى أساليب علميّة جديدة لفهم المجتمع ومشكلاته وتفسير العلاقات بالآخر «الدّاخليّ» و«الخارجيّ»، نتيجة ما تعيشه هذه المجتمعات من أزمات اجتماعية وثقافيّة وحضارية وصراعات على الهويّات.

وبإمكان كلّ مجتمع أن يُنتج الأنثروبولوجيا العفويّة الخاصّة به، لكن تقع عليه مسؤوليّة البحث عن البيانات الإتنوغرافيّة المتناثرة في كتابات ووثائق ورسومات... يتعيّن تحليلها وترتيبها وتصنيفها وتفسيرها من أجل الاستفادة منها، وإنتاج معرفة أنثروبولوجيّة خاصّة، لها مفاهيمها ونظريّاتها المنتجة من حقولها المعرفيّة المحليّة.

وهذا يحتّم على مؤسساتنا الفكرية وجامعاتنا ونخبنا الثقافية الإسلامية أن تساهم

في إنتاج أنثروبولوجيا متناسبة مع طبيعة هويتنا الحضارية وخصوصيتنا الثقافية، ولا يكفي مجرد اتّخاذ المواقف السّلبيّة من الأنثروبولوجيا في ضوء الصّورة السّلبيّة التي أنتجها الغرب، بل ينبغي العمل على نقد الأنثروبولوجيا الغربيّة وتجاوزها نحو بناء أنثروبولوجيا جديدة تتناسب مع منظومتنا الفكريّة والقيميّة وتلبّي حاجات مجتمعاتنا البحثية. هذه الدعوة لتأسيس رؤية جديدة لهذا العلم، تسهم في توجيه اهتمامات الباحثين نحو هذا التّخصّص الذي تحتاجه المجتمعات لفهم بنياتها وتاريخها وحاضرها.

لائحة المصادر والمراجع

١. إيزار، ميشال وبونت، بيار، معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا. بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ٢٠٠٦م.

٢. الشّماس، عيسى، مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا). دمشق، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، ٢٠٠٤م.

٣. المسعودي، علي بن الحسين، مروج الذّهب ومعادن الجوهر، تحقيق عبد الأمير مهنّا، بيروت، مؤسّسة الأعلى للمطبوعات، ١٩٩١م.

٤. رسلان، رباب، صورة «الآخر» في كتابات رحّالة عرب مسلمين، ملامح أنثروبولوجيا عفويّة (أطروحة دكتوراه). المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، الجامعة اللّبنانيّة، بيروت، لبنان، ٢٠٢١م.

٥. سعيد، إدوارد، السّلطة والسّياسة والثّقافة، ترجمة نائلة حجازي، بيروت، دار الآداب، ٢٠٠٨م.

٦. فرنييه، جان بيار ولابورت – تولرا، فيليب، إثنولوجيا أنثروبولوجيا، ترجمة مصباح الصّمد، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ٢٠٠٤م.

٧. فهيم، حسين، قصّة الأنثروبولوجيا. سلسلة عالم المعرفة، (٩٨). الكويت، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٨م.

٨. لومبار، جاك، مدخل إلى الإتنولوجيا، ترجمة: حسن قبيسي، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٧م.

9. https://www.britannica.com/biography/Zhang-Qian

المبحث الثاني

الأنثروبولوجيا في سياقها التأسيسي
من التوظيف الاستعماريّ إلى العسكرة

د. محمّد محمود مرتضى[*]

مقدّمة

تلعب الدراسات الأنثروبولوجيّة التي قدّمها المفكّرون الغربيّون عن عالمنا العربيّ خصوصًا والعالم اللاغربيّ عمومًا دورًا مهمًّا في تشكيل صورتنا عن أنفسنا، صورةٌ ساهم في تكريسها عدم إفادتنا ممّا حصل من تطوّرٍ للعلوم، إفادةً تساعدنا في قراءة ذواتنا، فَتَقَبّلْنَا تاريخنا وحاضرنا كما رسمه الآخرون لنا دون أيّ تمحيص لما كتبه هؤلاء عنا، أو أيّ كشفٍ للغبار الأيديولوجيّ المتصاعد من ارتباط هذه الدراسات بقوى الاستعمار الصانعة للقرار الغربيّ، الذي يسعى للهيمنة علينا وقولبتنا ضمن هويّة تابعة اجتماعيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا لآليّات تربطنا به ربط العبد بسيّده، وانسياق الكوكب في مداره، هويّة لا تعكس واقعنا وتاريخنا الحقيقيّ، بل هي مرآة صنعتها مراكز القرار لنا؛ لنرى ما أُريد لنا أنْ نرى: صورة مزيّفة لذواتنا.

لذلك، فإنّ العرب خاصّة، والمسلمين عامّة، مطالبون بإعادة قراءة تاريخهم بغية التأسيس لأنثروبولوجيا معرفيّة وحضاريّة، تساعدهم في الوصول إلى هويّة وذاكرة جمعيّة حقيقيّة عبر حوار موضوعيّ مع الذات الاجتماعيّة والثقافيّة والعقائديّة والسياسيّة، وذلك لكي نصبح فاعلين في حقل الأنثروبولوجيا، لا مستسلمين للرؤى التي تُفرض علينا في قراءة ذواتنا عبر فاعلين يشكّلون الآخر لذواتنا.

إنّ الهدف من هذه الدراسة هو الكشف عن الوجه الاستعماريّ للدراسات الأنثروبولوجيّة، وذلك من خلال بيان الخيط الذي يصل بين الدراسات الاستشراقيّة

---

[*]- باحث وأستاذ تاريخ الفلسفة الغربيّة في جامعة المعارف -لبنان.

والدراسات الأنثروبولوجيّة، باعتبارهما مجالين واسعين لتداخل الأيديولوجيّ بالعلميّ وليختلط السياسيّ بالمعرفيّ ليتلاعب بالأخير لصالح الأوّل، ومن ثمَّ ليغدو العلميّ خادمًا للسياسيّ، مطيعًا يضرب بكلّ معايير الموضوعيّة والحياد.

كما أنّ البحث سيحاول تتبّع تطوّر علم الأنثروبولوجيا من نشأته حتى وقته الحاليّ، لنكتشف سلسلة الأهداف الاستعماريّة التي استطاع هذا العلم وضعها في خدمة المستعمر، ليمارس مزيدًا من الضغط على الذات المغايرة لكبريائه ومجده، فكما هو معروف فإنّ هذا العلم قد ترافق في نشأته مع بدايّة حركة المدِّ الاستعماريّ الأوروبيّ في بدايّة القرن التاسع عشر، وقد قدم خدمات علميّة جليلة لقوى الاستعمار الغربيّ، وذلك عبر وضع الشعوب التي هي قيد الاحتلال تحت منظار الإدارات الاستعماريّة؛ لرصد حركاتهم وسكناتهم، ومراقبة أنماط حياتهم وعاداتهم السلوكيّة وقيمهم الاجتماعيّة ونظمهم الاقتصاديّة لخدمة صانع القرار السياسيّ.

أوّلًا- الإرهاصات التاريخيّة لنشأة علم الأنثروبولوجيا

تُعرّف الأنثروبولوجيا عادةً بأنّها علمٌ يهدف إلى دراسة الإنسان البدائيّ ذي الثقافة البدائيّة البسيطة والتقليديّة في حضارته وبنائه الاجتماعيّ وعاداته وتقاليده، ومقارنة هذه الثقافة بثقافة الإنسان الأبيض (الغربيّ)، إلّا أنَّ لهذا العلم إرهاصاته ومقدّماته التاريخيّة؛ وذلك لظهوره في عصر الامبرياليّة العالميّة، وكان خادمًا مطيعًا لها، ولعلّ من أهمّ المقدّمات التاريخيّة لهذا العلم حركة الاستشراق التي تعدُّ إرهاصًا حقيقيًّا ومقدّمة ضروريّة، لاشتراكهما في خدمة الاستعمار، ولكن ما يجمع بينهما أساسًا هو القراءة المغلوطة لتاريخ الآخر.

إذا أردنا التوغّل في التاريخ القديم للقراءة الغربيّة المغلوطة عن الحضارات الأخرى، ومن منظور الغرب ذاته، يمكننا أن نرجع إلى الكتابات الأولى ليوحنّا الدمشقيّ الذي حاول من خلالها إثبات زيف الديانة الإسلاميّة بجملة أكاذيب دوّنها في كتابين:

أوّلهما: كتاب البِدَعْ: الذي ردَّ فيه على (بدع) المسلمين ضدّ المسيحيّة.

الثاني: حوارٌ بين مسلم ومسيحيّ: وقد خصّصه للردّ على المسلمين في مسألة التثليث والتجسيد.

ومن الواضح -من خلال العناوين- أنّ يوحنّا الدمشقيّ، ورغم إقامته بين أركان الحكم العربيّ[١]، كان يتبنّى وجهة نظرٍ غربيّة تنطلق من هويّة مختلفة تنتمي إلى الغرب المسيحيّ، وليس الدين المسيحيّ، فقد ذهب إلى أنّ معتقدات المسيحيّة هي المعتقدات الصحيحة دون غيرها من المعتقدات، وقد انتهى إلى أنّ الإسلام لا يمكن أن يكون أكثر من بدعة آريوس[٢]، وقد ظلّت هذه الدعوى قائمة، وبالتالي غدا الإسلام تزويرًا للعقيدة المسيحيّة، وقد ذهب في ادّعائه إلى أنّ القرآن يحوي إشارات واضحة على ألوهيّة المسيح[٣]، كما أنّ الدين الإسلاميّ برأيه يقدّس طقوسًا وثنيّة (الحج والدوران حول الكعبة، وتقبيل الحجر الأسود)، وقد كان هدف يوحنّا الدمشقيّ التشويه المتعمّد للدين الإسلاميّ وتقديم صورة مغلوطة عنه للكنيسة الغربيّة، وقد لاقت كتبه قبولًا في الأوساط المسيحيّة الغربيّة[٤].

وبعد هذه الدراسات المغلوطة التي قدّمها يوحنّا الدمشقيّ عن الإسلام تعددّت الدراسات الاستشراقيّة المسيحيّة، واستمّرت حتى القرن الثالث عشر، وقد كانت هذه الكتابات تزخر ببعض القصص عن بعض المسيحيّين المتعصّبين الذين كانوا ينزلون إلى الساحات العامّة ويستهزئون بنبيّ الإسلام وقرآنه، وعندما تتمُّ معاقبة هؤلاء المتعصّبين تُقدّس أرواحهم وتُحفظ أجسادهم للتبرّك، وقد ساهمت تلك الدراسات والقصص الأسطوريّة عن الشرق الإسلاميّ في دعوة البابا أوربانس الثاني سنة ١٠٩٥ إلى تجنيد الناس

---

[١]- يوحنّا الدمشقي (حوالي ٦٧٥-٧٤٩م) من أسرة سرجون بن منصور العربقة في العلم خلال الحكم الأمويّ، كان رئيس ديوان الماليّة في عهد أحد الخلفاء الأمويين، وكان ممثّل المسيحيّين عند الخليفة، دافع عن تقديس الأيقونات كتب ثلاثيّة، أعلنته الكنيسة معلمًا للمسكونيّة سنة (١٨٩٠م)، انظر موسوعة الأديان، دار النفائس، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢، مادّة يوحنّا الدمشقيّ.

[٢]- راهب مسيحيّ من أصل ليبيّ، حاول الحفاظ على المسيحيّة كديانة توحيديّة تعتقد بأنّ المسيح هو عبد الله ورسوله، وليس ابنًا لله، إلّا أنّ المجمع الكنسيّ الثالث في قونيا جرّمه باعتباره هرطوقًا، وقام بملاحقة أتباعه عل زمن قسطنطين في القرن الرابع ميلاديّ، انظر موسوعة الأديان، مادة أريوس.

[٣]- قد يكون المقصود هنا بعض الآيات القرآنيّة التي تشير إلى إمكانيّة المسيح في إبراء المرضى وإحياء الموتى...، ولكن القرآن كان يعقّب على هذه الآيات على أنّها معجزات من قبل الله، أجراها على يد المسيح باعتباره نبيًّا لا ابنًا له.

[٤]- أنظر: رنيمة، أحمد، الإسلام في مصادر التدوين الأوروبّي من مدوّنات الجدال المسيحيّ إلى مصنّفات الاستشراق الحديث، مجلّة الإنسان والمجتمع، العدد ٢، الجزء الثاني، ٢٠١١، ص٥-٦.

والتجار والفرسان، لتحرير بيت المقدس من شعوب الشرق الهمجيّة، فعرفت العلاقة بين الغرب المسيحيّ والشرق المسلم أدمى صورةً لها بما يُسمّى بالحروب الصليبيّة الأولى، ومن ثمّ الثانية فالثالثة بكامل فصولها، وكان ذلك تحت تحريض الدراسات الاستشراقيّة المسيحيّة القائمة على الكذب على الدين الإسلاميّ[١]، وترافقت هذه الدراسات مع أغنيات ملحميّة عن الإسلام والتفاخر بالانتصارات على المسلمين في الأندلس والقدس، وذلك عبر مؤلّفين كبار أمثال فوشى دوشارتر في كتابه Gesta Francorum، وانتهت هذه الدارسات برحلات تبشيريّة ودراسات لكبار علماء اللاهوت، كتوماس الأكويني الذي كتب كتابًا ضدّ الكفّار، ولعلّ ما كتبه ريموندو لول[٢]من دراسات استشراقيّة هو أبرز مثال على إنجاز دراسات عن الآخر، هدفها الأساسيّ وضع معلومات أمام القيادات السياسيّة في أوروبا لممارسة السيطرة على العالم الشرقيّ، إلّا أنّ ما كان يقف حائلًا أمام تنفيذ هذه المشاريع عوائق تتعلّق بالتمويل الحربيّ وإقناع الناس والأمراء بجدوى هذه الحروب.

لم يقف الأمر في إظهار التطرّف والعداء لعقيدة المسلمين وأخلاقهم، على يد أنصار الدين الكاثوليكيّ، بل تعدّاه إلى معتنقي الدين البروتستانتيّ، ففي القرن السادس عشر كتب مارتن لوثر العديد من الأعمال الاستشراقيّة في نقد الإسلام[٣].

وإذا ما انتقلنا إلى العصور الحديثة، فقد ساهمت السيطرة الغربيّة على بلاد المسلمين في شيوع وهيمنة الخطاب الاستشراقيّ، فقد كتب كارل هينريش بيكر باللغة الألمانيّة عن الإسلام خدمةً للأهداف الاستعماريّة الألمانيّة في إفريقيا، فقد حصل الرايخ في عام (١٨٨٥-١٨٨٦) على مستعمرات في إفريقيا تضمّ مناطق بعض سكانها من المسلمين، وظلّت تلك المناطق تحت السيادة الألمانيّة حتى عام ١٩١٨، وقد اهتمّ الألمان بشأن العرب، وانتهى الأمر إلى تأسيس معهد اللغات الشرقيّة في برلين عام ١٨٨٧، وقد كانت مهمّته تتلخّص في الحصول على معلومات على البلاد الشرقيّة الحاليّة وبلدان الشرق الأقصى وعن شعوبها وثقافتها.

---

[١]- لا يمكننا أن نعتقد أنّ الأوروبيّين تحرّكوا إلى الشرق تحت تأثير الدراسات الاستشراقيّة، فقط، ولكن السبب الحقيقيّ الذي دفع الناس إلى التجنيد هو الفقر أوّلًا.

[٢]- يعتبر رائد المستشرقين من مفكّري القرن الثالث عشر، تعلّم اللغة العربيّة، طالب بتدريس اللغة العربيّة والعبريّة في روما، يعتبر رائدًا في التبشير المسيحيّ، كان همّه الدفاع عن العقيدة الكاثوليكيّة، وهو صاحب كتاب الفنّ الأكبر، وهو كتاب يعطي رجل الشارع الحجاج عن العقيدة الكاثوليكيّة أنظر: برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، ص٢١٥.

[٣]- رنيمة، أحمد، الإسلام في مصادر التدوين الأوروبّي...، مصدر سابق، ص١٥-١٦.

وفي روسيا قام المستشرق بارتولد مؤسّس مجلّة عالم الإسلام الروسيّة ببحوث تخدم مصالح السيادة الروسيّة في آسيا الوسطى، كذلك فقد انتحل الهولنديّ سينوك هورجرونيه -خدمة للاستعمار- اسمًا إسلاميًّا: عبد الغفار عام ١٨٨٥ وساهم في تشكيل السياسة الثقافيّة والاستعماريّة في الهند، فقد كان رجال السياسة في الغرب يستغلّون آراء المستشرقين ومعلوماتهم عن الشرق في اتخاذ قرارات استراتيجيّة تخصُّ الحرب والسلم في العالم الإسلاميّ[١].

وبعد أنْ فقدت الدراسات الاستشراقيّة زخمها الحضاريّ مع أبحاث ماسينيون، لجأ الغرب إلى علوم أخرى قام بتوظيفها خدمة لقوى الغرب في هيمنتها على الشرق والجنوب، ومن هذه العلوم الأنثروبولوجيا التي أدرك المستعمرون قوّة أبحاثها في اختراق خصوصيّة المجتمعات البدائيّة وتحليلها بدقّة، وذلك من خلال ما يمتلكه الباحث من آليّات مساعدة، أهمّها معايشة تلك الشعوب ومساءلتها، ومعرفتها معرفة عميقة بحكم التعايش والاحتكاك عن قرب، فتنبّهت المنظومة الفكريّة والسياسيّة الاستعماريّة وأيديولوجيّتها في وقتٍ مبكر إلى الدور الرياديّ الذي يمكن أنْ يؤدّيه الأنثربولوجيّون، فعملت هذه الإدارات الاستعماريّة على إرسالهم ضمن بعثات علميّة وإداريّة أو دينيّة في مناطق مختلفة من العالم، يدرسون في الدول والمناطق المستهدفة، ثقافتها وعاداتها ومعتقداتها ونظمها المعاشيّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والعرقيّة والعقَديّة[٢].

وهكذا بدأ الأنثروبولوجيّون بدراسة الشعوب المستعمرة للتعرّف على طبائعها وخصائصها والاستفادة من نتائج تلك الدراسات في إحكام السيطرة الاستعماريّة عليها، عن طريق معرفة مواطن الضعف في المجتمع ورسم السياسة المناسبة للتعامل معه، أو لتعديل بعض الأوضاع لتصبح ملائمة لطبائع الشعوب، ومن ثمّ القدرة على الاستمرار بالاحتلال[٣]، إلاّ أنّ هذه الأبحاث الأنثروبولوجيّة لم تبدأ من صِفْرٍ معرفيّ؛ لذلك سنقوم برصد أهمّ محطات تطوّر هذه الرؤية.

---

[١]- زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاريّ، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٧، ص٥٠.

[٢]- سعيدي، محمد، الأنثروبولوجيا بين النظريّة والتطبيق: دراسة في مظاهر الثقافة الشعبيّة في الجزائر، ص٣٣.

[٣]- العثمان، وسام، المدخل إلى الأنثروبولوجيا، ط٢، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م، ص١٨.

ثانيًا- تطوّر الرؤية الأنثروبولوجيّة في قراءة الآخر

تطوّرت النظريات الأنثروبولوجيّة في تناولها لقضيّة الإنسان البدائيّ وطبيعته، فقد اعتقد أغلبهم في البداية أنّ الحياة المتوحّشة والبريّة هي الحياة الطبيعيّة للإنسان، وفسّروا الثروات الضخمة الموجودة في مناطق الحضارة البدائيّة كدليلٍ على ذلك، فالطبيعة تمنح عطاءها لمن تريد دون لعنة العمل، وبالتالي فإنّ العمل هو انحراف عن الطبيعة، ممّا يحتّم على الأوروبيّ التفتيش عن مصادر الخير التي مُنحت من قبل الطبيعة، ليستنتج أنّ نهب الآخرين هو الطريق الأمثل للحصول على الثروة، وهذا يخالف تمامًا ما توصّل إليه علم الاقتصاد السياسيّ الذي اعتقد أنّ الثروة هي حصيلة العمل المودع بالمادة، وأنّ سعادة الإنسان تكمن في تحصيل الثروة عن طريق العمل، فالثروة ليست عطاءً من الطبيعة.

وقد اعتبر الأنثروبولوجيّون أنّ عمل الأوروبيّين هو تحصيل الثروة من تسخير الطبيعة الخائنة التي تمنح عطاءها لمن لا يستحقّ، وأنّ نهب ثروات البدائيّين هو عودة الحقوق لأصحابها، وبذلك اختفت أطروحة الإنسان البدائيّ السعيد الذي لا همَّ له إلّا رغد العيش، لتحلَّ محلّها أطروحة الإنسان البدائيّ الكسول، فإذا كانت الأرض خصبة والمناخ مناسبًا لسقوط الثمار، فالكسل هو العائق الأوّل بالنسبة للعمل والتصنيع؛ لأنّ الصناعات لا يمكن أن تنمو في مثل هذا المناخ، أمّا في المناطق التي يقسو فيها المناخ، ولا تنتج الأرض ثمارها إلّا بالجدّ والعمل، هنا فقط يمكن انتظار إنتاج غزير ومتنوّع[1].

ومن هنا فإنّ التحليل الأنثروبولوجيّ لطبيعة الثروة هو تحريضٌ على أراضي اللاغربيّين، على اعتبار أنّ حالة الطبيعة وعدم العمل هي صفرٌ تاريخيّ لحالة تطوّر الاقتصاد الذي سيصل إلى مرحلة متقدّمة مع الرأسماليّة، فالرأسماليّون يحقُّ لهم ممارسة النهب لكلّ المجتمعات اللاحضاريّة التي لا تعتمد على العمل في تحصيل قوّتها وتطوّرها «فالمجتمعات البدائيّة لا تشكّل بالنسبة لآدم سميث إلّا نقطة الصفر التي يمكن بواسطتها شرح نظريّة قيمة العمل، أمّا ريكاردو، فقد رأى في هذه المجتمعات

[1]- لكلرك، جيرار، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة: جورج كتورة، ط٢، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٠، ص١٩-٢٠.

إمكانيّة سمحت له أن يربط نظامه بطبيعة قعّدت زمانيّة التاريخ، وبذلك اعتُبر النظام الرأسماليّ نظامًا طبيعيًّا لا يُؤثّر فيه تاريخٌ لا جوهر له»[١].

ويمكننا أن نميّز في الرؤية الأنثروبولوجيّة بين نمطين معرفيّين خدَمَا الرؤية الاستعماريّة وهما:

الأوّل: هو المدرسة الأنثروبولوجيّة التطوّريّة

ترى المدرسة التطوّريّة أنّه لا يمكن فهم العقل الإنسانيّ إلّا بربطه بالعقل التاريخيّ، ذلك أنّ فهم الممارسة الإنسانيّة ممكنٌ فقط من خلال التاريخ باعتباره تاريخًا بشريًّا متجانسًا، وأنّ درجات التطوّر التاريخيّ هي المعيار الأساسيّ بالنسبة للتطوّر الذي يسير بخطّ مستقيم، ويتبعه سلسلة تطوّرات تغطّي مختلف جوانب الحياة «فالحضارة بالمعنى الإثنيّ للكلمة، هي كلّ ما يُفهم من العلم والعقيدة، الفنّ والأخلاق، القانون والتقاليد، وهي كلّ الملكات الإنسانيّة والعادات، أو كلّ ما حصّله الإنسان باعتباره عضوًا في المجتمع»[٢] وقد أولَت الأنثروبولوجيا الحديثة علاقات الإنتاج الطبيعيّة أهمّيّة قصوى، فردّت كلَّ مجتمع إلى درجة من درجات التطوّر التقنيّ والاقتصاديّ.

وهكذا أصبح مفهوم التقدّم مفهومًا أساسيًّا قادرًا على استيعاب كلّ توسّع جديد للعقل الطبيعيّ، الذي لم يعد ملكًا للكهنة أو السياسيّين، وفي مرحلة الثورة الصناعيّة صار معيار التقدّم هو التقدّم التقنيّ[٣]، فالنموّ والتقدّم في مختلف مجالات الحياة الاجتماعيّة والقانونيّة والعلميّة يتحدّد بالاختراع والاكتشاف، ممّا يعني أنّ التطوّر يسير في خطّ مستقيم، فالبدائيّة حالةٌ سبقت البربريّة، والأخيرة سبقت المدنيّة، وهذا ما نجده لدى المجموعات البشريّة كلّها، فتاريخ الجنس البشريّ قد عرف شكلًا موحّدًا في نشأته، في تجربته وفي تقدّمه.

إنّ الأنثروبولوجيا في مرحلة النشأة ارتكزت على أبحاث علماء ذوي اختصاصات مختلفة ومتباينة، وهو ما أعطى للأنثروبولوجيا مزيجًا مهمًّا لناحية الشموليّة للإنسان،

---

[١]- لكلرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، مصدر سابق، ص٢٠.

[٢]- لكلرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، مرجع سابق، ص٢٨.

[٣]- م.ن، ص٢٨-٢٩.

وهذا الأمر هو الذي دفع بكون هذه الدراسات موسوعيّة وغزيرة. إلّا أنّ النظريّة التطوّريّة ووُجهت بنقد لاذع من الناحية الأكاديميّة لاعتمادها على كثير من الحدس والتخمين، وعلى مادّة جمعها المبشّرون الذين تتحكّم بهم الأهواء والعصبيات، فجاءت معظم مادّتهم مبالغًا فيها[١].

لقد حددّت المدرسة التطوّريّة في القرن التاسع عشر همّها الأوّل في فهم وعقلنة وتحليل الممارسات والمعتقدات التي يمكن أن يمارسها البدائيّون، ومعرفة تطوّر هذه الممارسات وتدرّجها إلى حالة أعلى من الإيمان، وبالتالي لا ممارسة دينيّة عشوائيّة، وإنّ كلّ الممارسات الدينيّة يمكننا قياس درجة تطوّرها من خلال عرضها على حضارة ودين وثقافة الرجل الأبيض، وقد كان من أعلام هذه المرحلة باخ أوفن الذي كتب حقّ الأمومة، وماين الذي كتب القانون القديم عام ١٨٦١، كما ظهر كتاب أبحاث في التاريخ المبكر للجنس البشريّ لتايلور، كذلك كتب في عام ١٨٧١ كتاب المجتمع البدائيّ، أمّا في عام ١٨٦٩ كتب مورغان نظم القرابة، ثمّ كتب في عام ١٨٧٧ المجتمع القديم.

الثاني: هو مدرسة الأنثروبولوجيا الوضعيّة: وتُعتبر البداية الحقيقيّة للأنثروبولوجيا الوضعيّة، والانقلاب على الأنثروبولوجيا الكلاسيكيّة خلال النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، وفي هذه الفترة بدأ الاستعمار الحديث بالتحرّك نحو أهدافه ودوله التي أراد نهب ثرواتها وتحضيرها لعالم المدنيّة بزعمه، ولعلّ الترافق بين نشوء العلم الأنثروبولوجيّ الوضعيّ وبداية العصر الاستعماريّ لم يكن وليد الصدفة، فقد تفوّق التحليل الوضعيّ لمظاهر الإيمان الذي يؤدّي إلى فهم حقيقيّ على التحليل التاريخيّ، فأعاد اكتشاف دلالات منسيّة كانت السبب الأساسيّ وراء نشوء العقائد الإيمانيّة، التي كان بعضها خرافيًّا وسحريًّا، فالسحر بحسب هذه المدرسة نما في أجواء دينيّة لا خرافيّة وساذجة كحالات الكهنة واختلاط السحر بالدين والعلم بالخرافة[٢]، وبذلك أراد العلم الأنثروبولوجيّ الوضعيّ أن يعقلن الظاهرة الخرافيّة والبدائيّة، ولكن ليس لأسباب علميّة بريئة من أيّ رسائل أيديولوجيّة، بل أنّ هذه البراءة ستكون محمّلة بعبقٍ أيديولوجيّ يزكّم الأنفاس، ويطبّق على الصدور.

---

[١]- فهيم، حسين، قصّة الأنثروبولوجيا، الكويت، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٩٨، ص١٠٦.

[٢]- لكلرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، مصدر سابق، ص٣٢.

ثالثًا- النظرة الأنثروبولوجيّة للمجتمع القديم

لقد حاول المستعمر إقامة مبادلة بين المدنيّة والثروات، فكانت أيديولوجيا الاستعمار هي عبارة عن تبشير غربيّ يحمل الإرث الحضاريّ للإنسان الغربيّ، يقدّم من خلاله الإنسان الأبيض الأخلاق مقابل الذهب، ويقايض قيم الحضارة الغربيّة بالمواد الأوّليّة التي لم تُستخرج بعد من أراضي الإنسان البدائيّ، فالإنسان المتمدّن عليه أن يفيض من حكمته وسعادته على الإنسان البدائيّ، ولعلّنا بذلك نكشف زيف الدعوى الأنثروبولوجيّة الأولى عن الإنسان البدائيّ الطيّب الذي يمتلك نمطًا حضاريًّا مختلفًا لصالح تفوّق الإنسان الغربيّ الصناعيّ.

إلّا أنَّ البدائيّين هم أجدادنا المعاصرون -هكذا يدّعي الأنثروبولوجيّون- لذلك علينا مساعدتهم من خلال القضاء على ممارساتهم الضالّة، التي يعرفها الغربيّ المتحضّر؛ لأنّه مرّ بالمراحل ذاتها التيَ عاشها الإنسان البدائيّ، فوحدة الإنسان والتاريخ التي روّج لها الأنثروبولوجيّون أعطت المستعمر الحقّ بالتدخّل لصالح نهضة الإنسان البدائيّ الذي يجب أن يدفع ثمن تحضّره مزيدًا من الولاء؛ لذلك من أهمّ مهام الأنثروبولوجيا أن تصف حالة حياة البدائيّ قبل دخول المستعمر الأبيض المتحضّر، الذي ستوكل إليه مهمّة القضاء على حالة التخلّف الحضاريّ، فالأنثروبولوجيا عليها أنْ توثّق الفرق الذي يحدثه المستعمِر على المستعمَر، ومن ثمّ فإنّ الأنثروبولوجيا تُشَرعِن استعمال العنف والنهب الذي تمارسه هذه الدول المتحضّرة في سبيل نقل الحضارة والرقيّ للشعوب البدائيّة التي عليها أن تدفع الثمن، فالحقّ والواجب -بحسب الأنثروبولوجيا- هما اللذان دفعا بأوروبا لفتح أفريقيا أمام المدنيّة والتجارة العالميّة، فإذا امتاز الاستعمار بالعنف والنهب فهو عنف معقلن، أي أنّه شرعيّ وضروريّ يسوّغه تفوّق المجتمع العلميّ في المجالات كافّة، خصوصًا في المجال الاجتماعيّ والاقتصاد السياسيّ، كما يزعم أحد الأنثروبولوجيّين ومنظّري الإمبرياليّة الفرنسيّة في كتابه الاستعمار لدى الشعوب[١].

إن ما يبرّر النظرة الأنثروبولوجيّة التسويغيّة للاستعمار هو الرؤية الأيديولوجيّة

---

[١]- لكلرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، مصدر سابق، ص٣٦-٣٧.

والميثولوجيّة للتاريخ الواحد الذي يتطوّر بخطّ مستقيم، ولعلّ تبنّي الأنثروبولوجيّين لهذا النمط التطوّريّ للتاريخ ناتج بالأساس عن نظرة مسبقة، مع أنّ الفلاسفة قدّموا رؤية أكثر تطوّرًا للتقدّم التاريخيّ، كالتصوّر الذي قدّمه هيغل أو حتّى كارل ماركس، إنْ لم نُشر إلى الرؤية العربيّة للتطوّر التي تجلّت علميّتها مع ابن خلدون.

من خلال ما سبق يمكننا أن نقارب بين الرؤية الإمبرياليّة والأنثروبولوجيّة للعالم البدائيّ، فكلّ توسّع استعماريّ وسيطرة اقتصاديّة مبرَّرة في ظلّ تصوّر التفوّق للإثنيّة الغربيّة؛ لذلك سنحاول أن نكشف عن هذا الوجه القبيح للأنثروبولوجيا من خلال تسويغها لحروب الغرب الظالمة للشرق والجنوب.

رابعًا- العلاقة بين الأنثروبولوجيا وقوى الاستعمار الغربيّ

ذهب أحد الباحثين في تعريف الأنثروبولوجيا عن طريق بيان طبيعتها بقوله: إنّ هذا العلم يهتمّ بدراسة المجتمعات البعيدة والغريبة، أي دراسة الإنسان الآخر الذي يختلف عن الإنسان الغربيّ في ثقافته وعاداته ووعيه وتقدّمه، وهذه إشارة إلى الشعوب البدائيّة ذات الثقافة البسيطة والتقليديّة مقارنة بثقافة الإنسان الأبيض الغربيّ[١]، وبهذا المعنى يمكننا ملاحظة الروح الاستعلائيّة عند معظم الدارسين للتراث الإسلاميّ، وذلك عندما عمدوا إلى تجريد هذا التراث من أيّ نزعة عقلانيّة، فالإسلام عند هؤلاء مظهر من مظاهر العقليّة العربيّة المتخلّفة، والتخلّف هنا لا يشير إلى توصيف حضاريّ لشعبٍ من الشعوب الذي تخلّف بسبب جملة شروط تاريخيّة، إنّما هو تخلّفٌ بنيويٌّ يمسُّ التركيبة العقليّة لشعوب المنطقة العربيّة، وهي فكرة أشاعها الاستعمار الغربيّ وتبنّاها مفكّرون غربيّون كثر، وقد اعتبروا أنّ الخلافات والعداء اتجاه الغرب وسياسته الاستعماريّة تعبيرٌ عن عدم قابليّة هذه الشعوب للتحضّر، وقد تمسّك المفكر الغربيّ بإصدار الأحكام التي تنمُّ عن نظرة متعالية كقولهم: بفوقيّة الغرب ودونيّة الشرق، وأنّ عقليّة الغرب مُجَمِّعَة، وأنّ عقليّة الشرق مُفَرِّقَة، وكما قال غوتة الشرق شرقٌ والغرب غرب.

[١]- لومبار، جاك، مدخل إلى الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة: واراف مصباح الصمد، ط١، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦، ص٦٣.

تُرجع هذه النظريّة: تأخّر المسلمين إلى فساد معتقدهم الدينيّ، ومنهم من دعا العرب والمسلمين إلى الأخذ بالنُظم الغربيّة باعتبارها النموذج المثاليّ للتحضّر، وهذه النظريّة هي التي بنى عليها المستعمر الغربيّ سياسته تجاه كلّ الشعوب التي استعمرها، ولعلَّ هذه المقدّمات الاستعلائيّة دفعت ليفي شتراوس إلى القول: إنَّ الثقافة هي التي تصنع العرق وليس العكس[١].

لقد أوضح الأنثروبولوجيّ الإنجليزيّ إيفانز بريتشارد العلاقة بين الأنثروبولوجيا والاستعمار من خلال التعاون الذي جرى بينهما، حيث خدمت الأنثروبولوجيا الاستعمار أفضل خدمة، فإذا كانت السياسة الاستعماريّة لحكومة ما تقوم على حكم شعب من الشعوب بواسطة رؤسائه، فمن المفيد أن يعرف هؤلاء الرؤساء ما هي وظيفتهم وسلطتهم وامتيازاتهم وواجباتهم، فإذا سلّمنا بأنّ حكم شعب ينبغي أن يتمّ وفقًا لشرائعه وعاداته الخاصّة، فيجب أوّلًا أن نكتشف هذه الشرائع وهذه العادات[٢].

لقد سُخِّرَتْ الأنثروبولوجيا من طرف المستعمر لاحتلال الشعوب بواسطة استغلال المعلومات المجمّعة عن الأهالي التي سمحت لهم بنهب خيراتهم الاقتصاديّة وسلبهم مقوّماتهم الثقافيّة، وذلك باستخدام وسائل متنوّعة كالتجهيل والإفقار، والقهر والإكراه والعنف وحتّى القتل، وهذا ما حدث للشعب الجزائريّ من الفترة الممتدة ما بين (١٩٤٥-١٩٥٤) عندما أقدمت فرنسا على تجريد المواطنين من ممتلكاتهم وتهجيرهم إلى الجبال.

حاول دو توكوفيل الربط بين السياسة الاستعماريّة والمعرفة حول الجزائر من خلال تحليل إحدى المراسلات الاستعماريّة التي تطرّقت إلى دراسة العادات والتقاليد والأعراف السائدة لدى الجزائريّين، وكان مضمونها (لم تكن لنا أيّ أفكار واضحة عن مختلف القوميّات التي تسكن المنطقة ونواميسها الاجتماعيّة، وقد كنّا نجهل أبسط المعاني لأيّ كلمة من اللغة التي يتحدّثونها، وحتّى جغرافية البلد نفسه، وموارده، ومجاريه المائيّة)[٣]،

---

[١]- يفوت، سالم، الاستشراق وعي بالذات من خلال وعي بالآخر، آيس، الغيريّة.. الآخر.. مقولات التجاور وإمكانات اللقاء، مجلّة فلسفيّة، العدد ٢/ ٢٠٠٧، مؤسّسة الأخبار للصحافة - الجزائر، ص٤٢.

[٢]- بغورة، الزواوي، المنهج البنيويّ، بحث في الأصول والتطبيقات، عين مليلة، الجزائر، دار الهدى، ٢٠٠١، ص٢١.

[٣]- لوكا، فيليب، جون كلود فانان، جزائر الأنثروبولوجيّين، نقد السوسيولوجيا الكولونياليّة، ترجمة: يحياتن، بشير بولعراف، وردة لبنان، منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال، وزارة المجاهدين، ٢٠٠٢، ص٩٤.

فعندما نتمكّن من اللغة ومعرفة الخلفيّات والممارسات الاجتماعيّة للعرب نستطيع حينئذٍ السيطرة والهيمنة التي يكنّها هؤلاء الرجال للحكم السابق (أي الحكم التركيّ) عندئذ يصبح المجال متاحًا لنا لممارسة أساليبنا في الحكم، ومن ثمَّ فرنَسة البلاد وإخضاعها[١].

لم يقتصر الأمر على الحكم الفرنسيّ، فكذلك فإنّ حكومة الاحتلال البريطانيّ للسودان شجّعت البحث الأنثروبولوجيّ، فقد قام سيلجمان وزوجته بجمع معلومات عن القبائل الوثنيّة جنوب السودان ودّونوها في الكتاب المعنون القبائل الوثنيّة في السودان النيليّ عام ١٩٣٢م، كذلك قام نادال بدراسة وسط سكان النوبا، وتركّزت أعمال الباحثة جين بيكستون على دراسة الماندراي في الفترة (١٩٥١-١٩٥٢)، وكانت رغبة الحكومة البريطانيّة في رعاية البحوث الأنثروبولوجيّة، لمعرفة التنظيمات الاجتماعيّة للسكّان، وقد تعاونت الأنثروبولوجيا في هذه المرحلة مع الاستعمار في غرس إيديولوجيّته من أجل ضبط السكّان الوطنيّين وقمعهم واستغلالهم[٢].

خامسًا- الأنثروبولوجيا وتسويغ الحروب

في تعريف الحرب وأهمّيّتها يذهب غاستون بوتول إلى أنّ الحروب هي الظاهرة الإنسانيّة الأكثر ايذاءً للبشر، إلّا أنّها هي التي تفسّر حركة التاريخ الذي يتمثّل أساسًا في رصد صعود بعض القوى وهبوط بعضها الآخر، فالحرب لعبت دومًا دورها الأهمّ من بين كلّ العوامل التي أفضت إلى معظم التحوّلات الاجتماعيّة وأشدّها تأثيرًا[٣]، فهي محاولة من الأقوى لإجبار الأعداء على الخضوع لإراداتنا، فالحرب مثلها مثل أيّ ظاهرة ثقافيّة اجتماعيّة تُنتج نماذجَ لا نهائيّة من الإثنيّات المتصارعة التي تتمظهر بهويّات متناقضة، تسعى كلٌّ منها لإثبات وجودها الحضاريّ عبر نظامها السياسيّ داخل نطاق جيو سياسيّ محدّد.

وقد ذهب فيرغسون إلى أنّ ظاهرة الحرب مثلها مثل أيّ ظاهرة ثقافيّة يمكن

[١]- م.ن، ص٩٧.

[٢]- محمّد أحمد، عبد الغفار، حالة الأنثروبولوجيا في السودان، في أركاماني، ملّة الآثار والأنثروبولوجيا السودانيّة، العدد ٣، أوغسطس ٢٠٠٢، ص٤-٥.

[٣]- بوتون، غاستون، هذه هي الحرب، ترجمة: مروان القنواتي، ط ١، بيروت- باريس، منشورات عويدات، ١٩٨١، ص٥.

أن تُدرس في ثلاثة مستويات: **المستوى الأوّل:** يشمل عناصر البنية التحتيّة للحرب مثل الأدوات والتقنيات، و**الثاني**: يتمثّل ببنية الحرب ذاتها كظاهرة اجتماعيّة سياسيّة، ويشمل جميع قوالب التفاعلات السلوكيّة وعلاقات القرابة والاقتصاد والسياسة، أمّا **المستوى الثالث** فيشتمل على البنية الفوقيّة من عقائد المجتمع وأخلاقيّاته وجماليّاته وأيديولوجيّته[١].

لقد تطوّرت أنواع الحروب الاستعماريّة الحديثة، إلّا أنّ التسويغ الأنثروبولوجيّ لها لم يتغيّر، عبر توظيف الخصائص والسمات الأنثروبولوجيّة للشعوب والمجتمعات في تحريك مكامن النزاع وتحويلها إلى أسباب وأدوات جوهريّة لتفجير الوضع المتأزّم.

والسائد في المفهوم التقليديّ للحرب أنّها ظاهرة طبيعيّة ومتكرّرة في النظام الدوليّ لتحقيق المصلحة الوطنيّة، إلّا أنّ ما انقدحت شرارته من حروب في العقدين الماضيين لم يكن لتحقيق مصلحة وطنيّة كما حال الحروب المنصرمة؛ لهذا حاول فان كريفيلد، وهولستي وكالدور صياغة مفاهيم وتعريفات محدّدة للحرب لما بعد الحرب الباردة، وما بات يُعرف عالميًّا بالصراعات منخفضة الحدّة، وحروب الجيل الثالث[٢]، عندها حاولت الأنثروبولوجيا تأسيس وجهات نظر أكثر عمقًا واتّساعًا وشموليّة لدراسة الحرب كظاهرة إنسانيّة تتعلّق بالجماعات البشريّة.

اختلف المفهوم الكلاسيكيّ للحرب المنظّمة إلى ما يشبه صناعة الفوضى الخلّاقة، عبر زرع وكلاء إقليميّين ومحلّيّين للقوى العظمى يفجّرون أسباب الحرب في البلد الذي يُراد قيام الحرب داخله وتخريبه عبر الثورات والانتفاضات، وحتى عبر زرع التنظيمات الإرهابيّة، وقد أشار غيراسيموف إلى مثل هذا المعنى عندما أوضح في مقالةٍ له أنّ قواعد الحرب نفسها قد تغيّرت من حيث نموّ وسائل معلوماتيّة وسياسيّة واقتصاديّة لا عسكريّة تدخل في تسخين الصراع، مما يسمح بانكشاف الداخل وتعريته، ويجعله

[١]- كاريذس، مايكل، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة، الثقافات البشريّة: نشأتها وتنوّعها، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، الآداب، الكويت، يناير، ١٩٩٨م.

[٢]- فون كلاوفيتز، كارل، الوجيز في الحرب، ترجمة: أكرم ديري، الهيثم الأيّوبي، ط٢، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ص٧٤.

أكثر ضعفًا، وهذا ما أدّى إلى الحروب الهجينة في اليمن وسوريا والعراق[١]، وهكذا أصبحت الحروب بلا قيادة مركزيّة، تُقاد من الخلف عبر وكلاء محلّيّين وإقليميّين، حربٌ هلاميّة متعدّدة الجبهات، عابرة للقارات بفضل اتساع الفضاء الافتراضيّ، وبقدر ما هي محلّيّة، فإنّ أدواتها الأساسيّة ليست عسكريّة فقط، بل يتداخل فيها الحيّز السياسيّ مع الحيّز العسكريّ والاقتصاديّ، والحيّز الافتراضيّ مع الحيّز الواقعيّ، والمحلّيّ مع الإقليميّ والدوليّ، لتتمخّض هذه التداخلات عن حالة معقّدة ومتشابكة من الفوضى والتوحّش[٢].

لقد تلوّنت الحروب عبر تاريخها الحديث بعقائد مختلفة، فكانت عقيدة الجيل الأوّل في القرن التاسع عشر تذهب إلى أنّ حسم المعارك يحتاج إلى بنادق ومدافع وحشد جيوش، مما ساهم في إضفاء صفة النظام والانضباط للجيوش، أمّا حروب الجيل الثاني فقد تميّزت عقيدة جيوشها بأنّ الحروب يجب أن تكون حروبًا خاطفة كتلك التي قام بها الألمان في الحرب العالميّة، وكانت تقوم على حشد جيوش جبّارة، ونيران كثيفة، وانضباط هائل بين مختلف القطاعات الحربيّة، أمّا حرب الجيل الثالث فقد تبنّت عقيدة الحروب الاستباقيّة كحرب أمريكا في العراق ٢٠٠٣، وتقوم على عقيدة الوقاية من شرور مستقبليّة محتملة، كما فعلوا في حربهم مع أفغانستان، هكذا كانت استراتيجيا الحرب ضدّ الإرهاب التي صاغها علماء الأنثروبولوجيا التي وظّفتهم المخابرات الأمريكيّة، أمّا عقيدة حروب الجيل الرابع، فقامت على التهديد بشنّ الحروب واستغلال الحدود القصوى للخطر المحتمل، وقد طُورت استراتيجيا هذه الحروب في أمريكا ضمن ما يسمى بالحرب الناعمة عبر وسائل الإعلام، أمّا الجيل الخامس فكانت استراتيجيّته تعتمد على استخدام الأدوات التكنولوجيّة كافّةً لاستنزاف الخصم، وتتميّز هذه الحروب باستهدافها للمجتمعات وتهديد كيان الدول من الداخل عبر محاصرة أنظمتها الماليّة والاجتماعيّة والسياسيّة، من خلال إقامة تحالفات واسعة بين الدول والجماعات التي لا تجمعها بالأصل إلّا الرغبة في إسقاط هذه الدولة أو تلك.

ومما تجدر الإشارة إليه أن دور الأنثروبولوجيا نشط في الجيلين الرابع والخامس،

---

[١]- عبد الوهاب، شادي، حروب الجيل الخامس، التحوّلات الرئيسة في المواجهات العنيفة غير التقليديّة في العالم، سلسلة دراسات المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدّمة، أبو ظبي، الإمارات العربيّة المتحدة، العدد (١)، نوفمبر، ٢٠١٧، ص ٤.

[٢]- محمّد علي، محمود، حرب العصابات وبدايّة بزوغ حروب الجيل الرابع، ط١، الإسكندريّة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص٢٢.

عبر صناعة وتوجيه هذه الحروب، فقد قام علماء الأنثروبولوجيا بدراسات معمّقة لهويّة مجتمعات بعينها، أزماتها، أهمّ المفاهيم الثقافيّة والاجتماعيّة والإنسانيّة؛ ليتبيّنوا مقدار التصادم بين الهويّات المتعارضة في مجتمع ما، وإمكانيّة تغذيّة هذه الصراعات فيما يسمّى بالفوضى الخلّاقة المُحَمَّلة بالكراهية المحتملة من خلال تغذية الهويّات المتناحرة بأدوات العنف المادّيّ والرمزيّ[١].

ويمكن القول إنّ من لفت اهتمام صنّاع القرار في أمريكا إلى مصطلح الفوضى الخلّاقة هم الأنثروبولوجيّون عندما ربطوا بين الطبيعة البشريّة والفوضى، فأدّى هذا الربط الأنثروبولوجيّ للوصول إلى هذا المصطلح الذي يعني الهدم ثمّ البناء حسب المخطط الذي يخدم مصالح قوى النفوذ العالميّ، فكانت هذه الفكرة الأنثروبولوجيّة عنوانًا عريضًا لاستراتيجيّة أمريكيّة لنشر الديمقراطيّة في العالم العربيّ عبر صراعات تستنفر الكراهيّة الدينيّة والإثنيّة وتستثمر الإرهاب في تفتيت المجتمعات والدول العربيّة[٢]، ومن ثمّ إعادة بنائها بما يخدم مصالحها.

كذلك قدّمت الأنثروبولوجيا تفسيرًا علميًّا للصراع الهوياتيّ داخل الثقافة الواحدة، قائمًا على أنّ الثقافة الفرعيّة من منظور أنثروبولوجيّ ليست ذات شكل واحد من حيث علاقاتها بالثقافة الأمّ، فهي تتطوّر لتأخذ شكل القيم المضادّة، وتدخل في صراع مع المجتمع الأكبر، وعندئذٍ تنقلب الثقافة الفرعيّة لتأخذ القيم إلى ثقافة مضادّة، ولا شكّ في أنّ تفسيرات من هذا النوع كانت ناتجة عن جمع المعلومات عن المجتمعات المقصود دراستها، وإمكانيّة تشظّيها إلى ثقافات وهويّات، وتتحوّل مع الوقت في أطر صراعيّة معيّنة إلى هويّات مضادّة، تُوظَّف في تفكيك الدولة من الداخل.

ويتّضح أثر الأنثروبولوجيا في صناعة الحروب الحديثة من خلال الصياغات والمشروعات النظريّة التي قدّمتها لصانعي القرار العسكريّ والسياسيّ التي ساعدته على رسم ملامح الصراع في الحرب الباردة، وذلك من خلال تأكيدها على حتميّة الصراع، وانفجار البنى المتناقضة داخل المجتمع الواحد، وسواءً أكان تفسير هذا الصراع نتيجة

[١]- نور الدين، فوزي، تحليل الصراعات الدوليّة المعاصرة، بن الأبعاد الثقافيّة والاعتبارات الإستراتيجيّة، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، العدد ٣٦ - ٣٧، نوفمبر، ٢٠١٤، ص١٨٣.

[٢]- م.ن، ص١٨٣.

بنية الطبيعة الإنسانيّة نفسها كما حدّده مورغنثو في تصوّره لقيام الحرب الباردة، أو من خلال النظر لهذه الحرب -كما تصوّرها والتز- على أنّها فوضى خلّاقة من خلال التركيب الفوضويّ للنظام العالميّ وحتميّة الصراع الأبديّ في العلاقات الدوليّة[١]، فإنّ هذه النظريّات رسمت مع مراكز القوى المخابراتيّة في العالم المتقدّم ملامح مفهوم الحرب والسلم للعوالم المتخلّفة في فلكها، وفق معايير وخطوط حمر على النحو الآتي:

- تراجع الصراع بين الدول في مقابل زيادة الصراع بين الدولة، وميليشيّات معادية لها.

- زيادة التعاون بين الدول وجماعات إرهابيّة لتحقيق أهداف معيّنة.

- انتشار الصراعات الممتدّة لزمن طويل من خلال توفير الدعم المادّيّ والتقنيّ لأطراف الصراع مع تجنّب التورّط العسكريّ المباشر.

- تعمّد القوى المتحكّمة إلى تزويد الميلشيات بالسلاح المتطوّر من أجل التجارة من جهة، وتوجيه الضربات عبر هذه الميلشيات نحو أهداف مقصودة من جهة أخرى.

- تراجع الولاء للدولة الوطنيّة وزيادة الولاءات الطائفيّة والعرقيّة والإثنيّة والمذهبيّة.

وفي ضوء عالمٍ مرسوم على هذا النحو، فقد قامت دول المركز بتوظيف الأنثربولوجيا بتزويد مراكز القرار بتقارير ومعلومات دقيقة عن حالة المجتمعات في الدول المستهدفة، وقد عملت قوى المركز على تعزيز المنظّمات العاملة في مجال حقوق الإنسان في تغذية الروح الانفصاليّة والاستقلاليّة للجماعات الإثنيّة وتشجيع روح الانفصال لديها.

سادسًا- الأنثروبولوجيا المعاصرة بين ذاتيّة مقيتة وموضوعيّة مزعومة

سنحاول في هذا المطلب تسليط الضوء على أعمال جاك بيرك كنموذج للأنثروبولوجيّ الذي يعطيك من طرف اللسان حلاوة، فهو ينتمي - كما يقول - إلى ميدان العلوم الإنسانيّة في كافّة فروعها، فهو مؤرّخ وأنثروبولوجيّ ولغويّ وعالم اجتماع..

يعتقد جاك بيرك في نفسه القدرة على التحلّي بالموضوعيّة الأنثروبولوجيّة باعتباره ينتمي

[١]- بيليس، جون، وستيف سميث، عولمة السياسة العالميّة، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، دبي، ط١، ٢٠٠٤، ص٢٣٥.

إلى الذات الغربيّة بتراثها المعرفيّ كافّة، لكنّه أيضًا ينتمي بنفس العمق للتراث العربيّ الإسلاميّ بفروعه المعرفيّة كلّها التي درسها عن قرب، فقد حاول ترجمة القرآن، وتحدّث عن صراع الهويّة بين الأنا والآخر؛ لذلك فهو يُبْعد نفسه عن الدراسة الاستشراقيّة، وقد ذهب جاك بيرك إلى أنّ الاستشراق قد انتهى مع أعمال ماسينيون لتحلُّ الدراسات الأنثروبولوجيّة محلّه.

يدّعي جاك بيرك تحرّره من النزعة المركزيّة الأوروبيّة في قراءته للتراث العربيّ؛ لأنّه عاش على أرضها التي عانت جرحًا مزدوجًا: الاستعمار والاستلاب[١]، لذلك هو يتفهّم حالة الدفاع عن الهويّة العربيّة الإسلاميّة في مواجهة الدراسات الاستشراقيّة والأنثروبولوجيّة التي تمسُّ الهويّة العربيّة الإسلاميّة، بقراءة مغلوطة تُنقص من مقدار ثقافتهم أو تفكّك بنية مجتمعاتهم.

ولكن هل وعي جاك بيرك لظاهرة الاستعمار ولاستلاب هويّة المستضعفين، دليلُ تحرّرٍ من النزعة المركزيّة الأوروبيّة في قراءة التراث العربيّ، أم أنّ خطابه اكتسى نوعًا جديدًا من الخطاب الإستعلائيّ يتستّر تحت نزعة رحيمة.

لقد عبَّر جاك بيرك -بحسب أعمال طيب تيزيني- عن الهيمنة الاستعماريّة في صورتها الجديدة، وظلَّ يدور في فلك هيمنة النزعة المركزيّة الأوروبيّة، ويمكننا أن نعتبر شكر بيرك الغرب لحفاظه على الهويّة الأصليّة للمدن الإسلاميّة والشعب المستعْمَر[٢]، أكبَر دليلٍ على هذه النزعة متغاضيًا عن المحاولات المستمرّة من قِبل هذا المستعمر على فرنسة الشعب الجزائريّ والمغربيّ عمومًا، وأنّ فشله في ذلك يعود إلى حركات المقاومة، ورغبة أمريكا في إنهاء الاحتلال المباشر لبداية حقبة جديدة من الاستعمار عن طريق توظيف وكلاء تحكم البلاد العربيّة التابعة للهيمنة الأمريكيّة؛ لذلك يقول بيرك تعبيراً عن السياسة الاستعماريّة الامريكيّة (لن يستتبّ النظام في المغرب إلّا بغيابنا عنه)[٣]، وهو ما ستعمل عليه الإدارة الاستعماريّة، ويضيف بيرك من خلال كتابه العرب من الأمس إلى الغد، أنّ العربيّ ميّالٌ إلى التخلّي عن شخصيّته الأصيلة في محاولته للتكيّف

---

[١]- الأنثروبولوجيا ومناهضة الاستعمار أنثروبولوجيا جاك بيرك أنموذجًا، شوهد بتاريخ
https://alarabi.nccal.gov.kw/Home/Article/17762 252022/10/

[٢]- الأنثروبولوجيا ومناهضة الاستعمار أنثروبولوجيا جاك بيرك أنموذجًا.

[٣]- م.ن.

مع العالم الذي يندّد به ويخضع له في آن واحد، وبفقدانه طبيعته الذاتيّة لن يكتسب في المقابل مكانًا كبيرًا تحت شمس الآخرين، فالبلدان العربيّة ليست متخلّفة وفقًا لبيرك، بل هي غير واعية بإمكاناتها[١]، فنحن لا ينقصنا سوى اعتماد التكنولوجيا الغربيّة، وإذا قمنا بذلك فإنّنا سنمثّل الحداثة في أعقد صورها، ولذلك ينبغي علينا ألّا ننظر إلى الحداثة المؤسّسة على اعتماد التكنولوجيا الغربيّة بعين الريبة.

إذًا يدعو بيرك من جديد إلى عودة العربيّ إلى حضن الإمبرياليّة الدافئ الذي يمنح العرب طريق الحداثة العقلانيّة؛ لأنّ العرب غير مدركين لمستقبلهم، فالغرب هو منشئ العلوم الإنسانيّة، وقد أنكر بيرك على المفكّرين العرب القدرة على تحليل واقعهم، فهم أقلّ قدرة وفعاليّة لفهم آليّات العلوم الإنسانيّة الغربيّة، مع العلم أنّه هو نفسه يعرف أنّ الغرب يستولون على أغلب الوثائق العربيّة التي تُعْين الأنثروبولوجيّين في دراسة الغرب للمجتمع العربيّ"[٢].

وهكذا ينتهي مترجم القرآن إلى أنّ العرب المسلمين غير قادرين على قراءة تراثهم الفكريّ بأنفسهم، وأنّهم بحاجة إلى الذات الغربيّة المتفوّقة لتساعدهم على قراءة تراثهم، ليغدو الأنثروبولوجيّ المتحرّر من هيمنة الخطاب الغربيّ ومركزيّته داعيًا له ومبرّرًا لمشروعيّته، فالغرب يمتلك العقلانيّة القادرة على قراءة كلّ أنواع التراث ليظلّ الخطاب الغربيّ منتجًا للكراهية العنصريّة؛ لأنّه يعلم تمامًا أنّ أيّ اعتراف بتساويه مع الآخر هي بداية نهايته، وهو بهذا الخطاب الذي يدّعي الحياد لا يخرج عن مونتان وفرانسوا رابلي (١٤٨٣-١٥٥٣)، اللّذين قارنا بين الهنود الحمر والبرتغاليّين لِيَخْلُصَا إلى أنّه لا يوجد في الهنود الحمر ما يدلّ على بربريّتهم ووحشيّتهم، وأنّ الإنسان المتحضّر يرى أنّ كلّ ما يخالفه في العادات هو متخلّف وبربريّ، وهو حكمٌ متسرّع، فالأمور نسبيّة، لكنّهما عادا لحقيقتهما الاستعلائيّة عندما حلما باستعمار إنسانيّ يُصلح الجانب البربريّ في الإنسان ويحرّره[٣].

هكذا يتجلّى خطاب الرحمة بأعنف أنواع العنف الرمزيّ ضدّ الشعوب التي لا

---

[١]- م.ن.

[٢]- م.ن.

[٣]- أنثروبولوجيا الاستعمار، Aranthropos.com

تنتمي إلى الفضاء الغربيّ، حتى أنّ كلود ليفي شتراوس الذي حاول أن يعيد البريق لهذا العلم، كتب في الأنثروبولوجيا -بحسب مترجمه[١]- وعينه على انجذاب القارئ لنصّه، ومن ثمّ ليحضر الذهن ويقع في شباكه ليغدو مقتنعًا بما يمليه عليه، يحاول ليفي شتراوس أن يختزل علم البدائيّين بالأسطورة والسحر، وليغدو العالم كلّه ينطوي في ثنائيّة الفكر البدائيّ والمتحضّر، قاصدًا من وراء ذلك حجب الدين الإسلاميّ من ساحة الفعل الحضاريّ، فهو يقول (ما كان يؤرقني هو الإسلام)[٢] وقد عبرّ عن هذا القلق عندما تلاقى بالصدفة مع امرأة مسلمة ترتدي الحجاب، ولم يخرج من قلقه إلّا بعد أن غيّر مقطورته[٣].

لقد كان شتراوس يتمنّى ألّا يكون هؤلاء المسلمين موجودين؛ لتتلاقح الحضارات بشكل أفضل، فهم يقفون حجر عثرة أمام التقاء واتّحاد حضارة الهند مع حضارة الإغريق قديمًا، ولو أنّ الحضارتين اتّحدتا لمنعتا الإسلام من الظهور، أمّا البدائيّون أو ما بقي منهم -من الهنود الحمر- فهم المختلف الجميل، وهكذا يغدو الحديث عن الآخر عند رسول الأنثروبولوجيا حذفًا لحضارة كاملة اسمها الحضارة الإسلاميّة.

إنّ التغيّر في خطاب الأنثروبولوجيا يعني تغيّرًا على مستوى الخطاب الأيديولوجيّ، مما يعني أنّنا لا نستطيع تبرير علاقات الهيمنة الجديدة التي تمارسها قوى الاستغلال العالميّ بالخطاب الإيديولوجيّ القديم، لقد حاول كلٌّ من بيرك بحكم انتمائه المزدوج، وشتراوس من خلال خطابه السحريّ أن يؤكّدا على أنّ الغرب أراد أن يفرض نفسه كنموذج حضاريّ، ليستفيد العالم ويتحضّر بعد أن فقد حضارته، إلّا أنّ الوصف الحقيقيّ لفعل المستعمر كان تهديم الهويّة الوطنيّة وليس تمكينها كما يدّعي كلٌّ منهما.

---

[١]- جاهل، نظير: ستراوس، كلود ليفي، الفكر البريّ، ترجمة وتعليق: نظير جاهل، ط٣، بيروت، مجد المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م، (مقدّمة الكتاب) ص٥.

[٢]- م.ن، ص٩ .

[٣]- م.ن.

خاتمة

إذا حاولنا رصد تاريخ العلم منذ أن كان يتدثّر بثوب الأسطورة حتى الآن، لوجدناه مخترقًا من قبل أصحاب النفوذ السياسيّ والاجتماعيّ والماليّ؛ لذلك فإنّ من مطالب العلم على الدوام تحريره من الأيديولوجيا، وذلك خلافًا للأنثروبولوجيا التي كانت تسعى لزيادة الارتباط بالأيديولوجيا وخدمة السياسة، فهي علمٌ أُنشأ لغايات سياسيّة بحتة تكتسيها الموضوعيّة؛ لذلك وجدنا أنّ هذا العلم كان وريثًا لعلوم الاستشراق التي حرصت من جهتها -كالأنثروبولوجيا- على قراءة الآخر، فهما حقلان علميّان غربيّان اهتمّا بالآخر الذي يمثّل الذات المغايرة لهويّة الغرب، وكلاهما كانا أداةً متقدّمة للاستعمار وظّفهما في مراكز متقدّمة في حربه على الآخر من أجل السيطرة على العالم برمّته، لذلك فإنّ كِلا العلمين لا يهتمّان كبقيّة العلوم بتحريرهما من الأيديولوجيا، بل يحرصان على زيادة الارتباط بها، كما أنّهما لا يبتغيان الموضوعيّة، وتُشتمّ منهما رائحة التمييز العنصريّ بين المركز والمحيط، وانحيازٌ شديدٌ لتبرير سيطرة المركز على المحيط من خلال ادعائهما العقلانيّة، إلّا أنّ الأنثروبولوجيا تظلّ العلم الأكثر تطوّرًا في خدمة الإمبرياليّة، وتنصبّ على أنماط العيش الاجتماعيّ والاقتصاديّ وليس على الوثائق، وقد استطاعت الإمبرياليّة أن توظّف كلًّا من الأنثروبولوجيا والاستشراق لخدمة أغراضها الاستعماريّة، على الرغم من بروزهما أحيانًا كعلوم ومناهج موضوعيّة.

في معرض حديثنا عن تطور الأنثروبولوجيا، وجدنا تغيّرًا كبيرًا في الطروحات الأنثروبولوجيّة، وذلك بحسب تغيّر أيديولوجيا الدول الإمبرياليّة الراعية لهذه الدراسات، مما ضعّف من موضوعيّة هذا العلم، فالإمبرياليّة الإنكليزيّة تتميّز عن الفرنسيّة في استخدامها الوسائل الإجرائيّة لعلم الأنثروبولوجيا للوصول إلى غاياته، دون الدخول في حالات صراع مع الشعوب المستهدفة، بينما خلقت الأنثروبولوجيا الفرنسيّة حالةَ صراعِ هويّةٍ مع الشعوب المستهدفة، مما جعلها أكثر انكشافًا أمام النقد وأمام مثقّفي الشعوب الذين انبروا في الدفاع عن هويّتهم الثقافيّة والحضاريّة، إلّا أنّ جميع الأنثروبولوجيّين روّجوا للاختلاف البنيويّ في الطبيعة البشريّة بين المستعمِر والمستعمَر، وإنّ هذا

الاختلاف البنيويّ في الذهنيّة والطبيعة هو الذي خلق القدرة عند هؤلاء المستعمرين على تبنّي عناصر المدنيّة التي تشكّل التمظهرات الخارجيّة للتكوين العقليّ، فمعنى ذلك أنّ عرقًا معيّنًا لا يستطيع تبنّي عناصر مدنيّة أخرى إلّا حين يتبنّى التكوين العقليّ لتلك المدنيّة، أو حين تتحوّل عناصر تلك المدنيّة بطريقة تسمح للبشر بالنظر إليها من خلال تكوينهم العقليّ الخاصّ.

من خلال تتبّعنا الدراسات الأنثروبولوجيّة التي انتشرت في القرن التاسع عشر والقرن العشرين وجدناها تندرج في ثلاثة أنواع:

- دراسات استكشافيّة من قِبَلِ الاحتلال، تأخذ طابع الدراسة الجغرافيّة والتاريخيّة.

- الدراسات العسكريّة إبان الاحتلال، وتميّزت بالطابع العسكريّ، وذلك من خلال دراسة معمّقة للأراضي وطبيعة العلاقات الاجتماعيّة.

- دراسات أكاديميّة جامعيّة تابعة لمراكز أبحاث.

لم تكن مهمّة الأنثروبولوجيا طرح وجهات نظر معرفيّة، أو اكتشاف علمٍ مجهول لبنى اجتماعيّة واقتصاديّة للدول التي يُراد دراستها من قبل الإدارات العسكريّة، إنّما كانت بحوث تسفر عن عدوانيّتها بدون أيّ تبرقعٍ، بوصفها بحوثًا ستساهم في تتويج السياسة الاستعماريّة وإضفاء نوع من الشرعيّة اتجاه سلوكها من زوايا عدّة، فهذا الشعب المتوحّش يجب أن يُروّض، وأن يتعلّم أبجديّات التنوير الحضاريّ الغربيّ، وكان ينظر باستمرار للمجتمع المستهدف على أنّه تجمّع هجين لطوائف وفئات مختلفة ومتباينة كما وصفهم تريميلي يستحقّون كلّ صفات الدناءة والخساسة والاحتقار.

بقي أن نشير إلى أنّ الدراسات الأنثروبولوجيّة هي دراسات تخدم قوى الهيمنة العالميّة، لكنّها تقدّم كثيرًا من المعلومات التي تفيد تقدّم العلوم الإنسانيّة، وقد ساهم الكثير منها في الكشف عن قضايا غامضة كانت تلفُّ الأسطورة وأدوات التعبير البدائيّة.

وفي النهاية لا بدّ للباحث العربيّ أن يهتمّ بالدراسات الأنثروبولوجيّة العربيّة ليكتشف خصوصيّة مجتمعه ودينه، ولكي يتلمّس سبل نهضته وينهض من ركام تخلّفه.

لائحة المصادر والمراجع

١. الأنثروبولوجيا ومناهضة الاستعمار أنثروبولوجيا جاك بيرك أنموذجًا، شوهد بتاريخ

https://alarabi.nccal.gov.kw/Home/Article/17762

٢. بغورة، الزواوي، المنهج البنيويّ، بحث في الأصول والتطبيقات، عين مليلة، الجزائر، دار الهدى، ٢٠٠١م.

٣. بوتون، غاستون، هذه هي الحرب، ترجمة مروان القنواتي، ط ١، بيروت- باريس، منشورات عويدات، ١٩٨١م.

٤. بيليس، جون، وستيف سميث، عولمة السياسة العالميّة، ترجمة مركز الخليج للأبحاث، دبي، ط١، ٢٠٠٤م.

٥. جاهل، نظير: ستراوس، كلود ليفي، الفكر البريّ، ترجمة وتعليق نظير جاهل، ط٣، بيروت، مجد المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧ م.

٦. رنيمة، أحمد، الإسلام في مصادر التدوين الأوروبيّ من مدوّنات الجدال المسيحيّ إلى مصنّفات الاستشراق الحديث، مجلّة الإنسان والمجتمع، العدد ٢، الجزء الثاني، ٢٠١١م.

٧. زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاريّ، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٧م.

٨. سعيدي، محمد، الأنثروبولوجيا بين النظريّة والتطبيق: دراسة في مظاهر الثقافة الشعبيّة في الجزائر، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة والعلوم الاجتماعيّة، ٢٠٠٨م.

٩. عبد الوهاب، شادي، حروب الجيل الخامس، التحوّلات الرئيسة في المواجهات العنيفة غير التقليديّة في العالم، سلسلة دراسات المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدّمة، أبو ظبي، الإمارات العربيّة المتّحدة، العدد (١)، نوفمبر، ٢٠١٧م.

١٠. العثمان، وسام، المدخل إلى الأنثروبولوجيا، ط٢، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.

١١. فهيم، حسين، قصة الأنثروبولوجيا، الكويت، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٩٨.

١٢. فون كلاوفيتز، كارل، الوجيز في الحرب، ترجمة أكرم ديري، الهيثم الأيوّبيّ، ط٢، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر.

١٣. كاريذس، مايكل، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة، الثقافات البشريّة: نشأتها وتنوّعها، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، الآداب، الكويت، يناير، ١٩٩٨م.

١٤. لكلرك، جيرار، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتّورة، ط٢، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٠م.

١٥. لوكا، فيليب، جون كلود فانان، جزائر الأنثروبولوجيّين، نقد السوسيولوجيا الكولونياليّة، ترجمة يحياتن، بشير بولعراف، وردة لبنان، منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال، وزارة المجاهدين، ٢٠٠٢م.

١٦. لومبار، جاك، مدخل إلى الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة واراف مصباح الصمد، ط١، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م.

١٧. محمّد أحمد، عبد الغفار، حالة الأنثروبولوجيا في السودان، في أركاماني، ملّة الآثار والأنثروبولوجيا السودانيّة، العدد ٣، أوغسطس ٢٠٠٢م.

١٨. محمّد علي، محمود، حرب العصابات وبداية بزوغ حروب الجيل الرابع، ط١، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.

١٩. نور الدين، فوزي، تحليل الصراعات الدوليّة المعاصرة، بين الأبعاد الثقافيّة والاعتبارات الاستراتيجيّة، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، العدد ٣٦ - ٣٧، نوفمبر، ٢٠١٤م.

٢٠. يفوت، سالم، الاستشراق وعي بالذات من خلال وعي بالآخر، آيس، الغيريّة.. الآخر.. مقولات التجاور وإمكانات اللقاء، مجلّة فلسفيّة، العدد ٢ / ٢٠٠٧، مؤسّسة الأخبار للصحافة – الجزائر.

المبحث الثالث

الأنثروبولوجيا كعلمٍ ماكر

عندما يتلاشى الإنسان في مجاهل التخمينات

نذير بوصبع(*)

مقدمة

لم يهدأ العقل الغربيّ منذ الثورة الكوبرنيكيّة التي هزت مركزيّة الإنسان، ولم يكفّ عن البحث في أبجديّات الأشياء، بحثًا يوحي ظاهرُه بالسير في ركاب المعرفة، ولكنّ باطنه يضمر ضروبًا من التمرّد والعبثيّة الصارخة أحيانًا...عبثية تتاخم اللامعقول وتترك المرتكزات العقليّة وراءها في نزعة لم تكن بمنأى عن الاحتفاء بحركة الشباب الأوروبيّ المندفع والمتمرّد على الأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة بعد الحرب العالميّة الثانية، والانقياد لنزغاتها بدل السيطرة عليها وتوجيهها... وتلك هي الأجواء اتي احتضنت كثيرًا من التيّارات الثقافيّة والفلسفيّة، كالأنثروبولوجيا والتفكيكيّة والبنيويّة وغيرها، خاصّة في فرنسا وأمريكا. ما يلاحظ على هذه النزعات أو النزغات الجديدة أنّها خرجت من عباءة الأدب والفنّ، ثمّ احتمت بالفلسفة لتضفي على نفسها أصالة البحث العلميّ ورصانته، وتمنح مواقفها سلطة «عقليّة»، بل وسطوة لدى المتلقّي الشرقيّ العربيّ على وجه خاصّ.

ويكاد الحال يسري ويعمِّم على كلّ ما طرأ في الغرب خلال القرن العشرين وما تلاه. ولحق التشويهُ الفعلَ الفلسفيّ، إذا اعتبرنا أنّ الفلسفة بحثٌ في الكلّيّات وعللها البعيدة -مبادئها وغاياتها- وأصبح كلّ شيء خاضعًا للتعليل وقابلًا له، وصار كلّ نشاط فكريّ صالحًا لأن يكون فلسفة، وهذه إحدى العيوب التي أصابت التفكير العلميّ. وإذا أمكن تلخيصها في كلمتين قلنا إنّ البحث وقع في الخلط بين التحليل والتعليل، واعتبار أنّ كلّ قضيّة محلّ تعليل. والحقّ أنّ كثيرًا من القضايا لا تصلح للتعليل، وبالتالي فهي ليست

[*]- أستاذ في كلّيّة الآداب، جامعة الجزائر٢ - الجزائر.

فلسفيّة، أو علميّة، بل أدبيّة؛ ذلك أنّ الجوانب غير العقليّة في القضايا تُحلّل ولا تعَلّل؛ لأنّ ما هو بسيط وغير مركّب لا يتوقّف على نظر أو تأمّل، فالجوانب الحيوانيّة والنباتيّة في الإنسان خارجة عن مجال الفلسفة أو التعليل، لارتباطها ارتباطًا مباشرًا بغايتها وقربها من مبدئها أو منطلقها. ثمّ إنّ التحليل انحدر إلى دركات من الإسفاف والسذاجة، وفقد علميّته التي كان عليها مع فلاسفته، **مور وراسل** وغيرهما.

الناحية الأخرى أنّ الفلسفة دخلت فيما يعرف بالفيلودكسيا Philodoxie التفلسف أو شبهالفلسفة، والتخلّي عن القواعد المنطقيّة في الاستدلال. وهذا فتح الباب أمام العوامّ ليصبحوا فلاسفة، وتصبح الفلسفة علمَ من لا علم له.

ويرجع ذلك إلى ما أدخلته المدارس الفلسفيّة المعاصرة على الفلسفة مفهومًا وموضوعًا، وعلى العلم بصورة عامّة؛ وحين نتابع معاني الفلاسفة عند بعض الفلاسفة نرى تبدّلًا واسعًا قد دخل عليها؛ فالفلسفة عند **شليك Schlick** (أحد مؤسّسي دائرة فيينا) ليست علمًا، بل هي نشاطٌ يعمل في كلّ علم باستمرار؛ لأنّه قبل أن يستطيع العلم اكتشاف صحّة قضيّة أو بطلانها، فلا بدّ من معرفتها. فليس للفلسفة موضوع تبحث فيه، ولا تصلح أن تكون نظريّة، بل هي منهج لتحليلالقضايا العلميّة أو اليوميّة. وقد استلهم **شليك** تعريفه أو نظرته للفلسفة من **فيتنغشتين** الذي يقول فيه: «إنّ موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقيّ للأفكار، فالفلسفة ليست نظريّة من النظريّات، بل هي فاعليّة؛ ولذا يتكوّن العمل الفلسفيّ أساسًا من توضيحات، ولا تكون نتيجة الفلسفة عددًا من القضايا الفلسفيّة، إنّما توضيح للقضايا. فالفلسفة يجب أن تعمل على توضيح الأفكار، وإلّا ظلّت تلك الأفكار معتمة مبهمة»[١].

من هذا المدخل جاءت الأنثروبولوجيا إلى العالم المعرفيّ، وتسلّلت إلى الفلسفة؛ أمّا غاياتها الوظيفيّة، فلا تتمتّع بشيء من البراءة[٢]؛ إذ تلقّفتها اليد الليبراليّة المولعة بالتوسّع الاستعماريّ والماليّ واستخدمتها للهيمنة، متخفّية بغطاء حالم وجذّاب من المعرفة؛ يشهد

[١]- فتغنشتين، رسالة منطقيّة فلسفيّة، ترجمة: عزمي إسلام، مراجعة وتقديم: زكي نجيب محمود، ط١، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٩١.

[٢]- لكرك، جيرار، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة: جورج كتّورة، ط ٢، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١١هـ-١٩٩٠م، ص١١.

لذلك ظروف نشأتها وارتباطها بالشعوب المتخلّفة أو العالم الثالث المستعمَر، من خلال دراستها ثقافيًّا ولغويًّا واجتماعيًّا والوصول إلى الإنسان وأعماقه ومعرفة ميوله وقوّته وضعفه. والمقاصد الاستعماريّة لم تبرأ منها العلوم الإنسانيّة في هذا العصر، فقد كانت جامعات فرنسا تستقبل الطلبة من البلدان الإفريقيّة لتوظّفهم من أجل أغراض استغلاليّة واستعماريّة؛ وباريس سوقٌ للسلع العالميّة الفكريّة كما يقول (**جوته**)؛ وتمنح الترجمات والقراءات النقديّة والإطراءات والتعليقات قيمة معرفيّة لنصوصٍ لا تستحقّ أن توصف بأنّها (أدب)[١]، وهذا أحد ضروب الدعاية التي نالتها كثير من (السلع الفكريّة) وشارك فيها أصحاب الأقلام من الكتّاب العرب.

.... وكونها (الأنثروبولوجيا) بعيدة عن (العلميّة) جعلها سهلة الاقتناص من قبل الدوائر الماليّة التي توظّف المراكزَ البحثيّة لأغراض غير علميّة. كذلك الاستغلال الكبير لهذا (العلم) من جانب أميركا لأجل الهيمنة على البلدان التي دمّرتها كالعراق وأفغانستان، أو عبثت بنمطها الحياتيّ...

أولاً- التحرّر من وثنيّة اللوغوس

صار من المعلوم أنّ كلمة أنثروبولوجيا ابتنت طريقتها على اللوغوس logos ومعناها علم أو معرفة، وأنثروبوس anthropos وتعني الإنسان. وكان أرسطو قد استخدم -anthropologos -خطاب ودراسة الإنسان-[٢] وأصبحت هذه اللاحقة logy/ logie سلطة معبّرة عن محتوى مقدّس، يوحي بالانضباط المعرفيّ والموضوعيّة والحياد، ما يمنحها حصانة ضدّ التشكيك فيها.

هذا البناء على الأساس العلميّ ليس له مقابل في واقع الأمر؛ إذ يلاحظ التشتّت الكبير سواء في المفهوم أو في الموضوع، وتكاد التعريفات تنطق بالفشل في لملمة العناصر التي تمكّنها من تقديم حدّ علميّ للأنثروبولوجيا.

[١]- كازانوفا، باسكال، الجمهوريّة العالميّة للآداب، ترجمة: أمل الصبان، تقديم: محمّد أبو العطا، ط١، القاهرة، المشروع القوميّ للترجمة، ٢٠٠٢م، ص١٥٤.

[٢]- وليامز، ريموند، الكلمات المفاتيح، ترجمة: محمد بريري، تقديم: طلال أسد، ط ١، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥م، ص٥٧.

فمعجم لاروس الكبير Grand Larousse يعرّفها بـ«دراسة الإنسان باعتبارها جزءًا من السلسة الحيوانيّة»، أمّا موضوعاتها، فيخلص المعجم إلى تعريف الأنثروبولوجيا بأنّها أو أنّه علم -وهو ذو برنامج واسع جدًّا- يعالج كلّ القضايا التي تعود إلى حاضر الإنسانيّة وماضيها[١].

أمّا معجم ليتري Littré، وهو عالم لغويّ وفيلسوف وضعيّ، فيرى أنّها التاريخ الطبيعيّ للإنسان، ملخّصًا نظرة **كانط** والفلاسفة الألمان التي تصبّ في كون الأنثروبولوجيا اسمًا لكلّ العلوم التي تبدي أيّ وجهة نظر متعلّقة بالطبيعة الإنسانيّة، روحًا أو جسدًا، فردًا أو نوعًا، وبالأحداث التاريخيّة وبالظواهر الإدراكيّة والقواعد العامّة للأخلاق..[٢].

ويسوق لالاند Lalande تعريفات عديدة للأنثروبولوجيا متتبّعًا تدرّجها التاريخيّ، بداية من المعنى اللاهوتيّ القائم على التفريق بين ما هو إلهيّ وما هو بشريّ، عبر تناول الأمور الإلهيّة تناولًا بشريًّا، ثمّ المرور إلى الاتجاه المدرسيّ الجديد الذي يعرّف الأنثروبولوجيا بأنّها دراسة الإنسان باعتباره كلًّا دون تمييز بين ما هو روحيّ وما هو جسديّ...، والمعنى الثالث هو المعنى الكانطيّ الذي ينظر إلى القضيّة من ثلاث زوايا: الزاوية الأولى هي الأنثروبولوجيا النظريّة أو السيكولوجيّة التجريبيّة، وهي معرفة الإنسان وقدراته بوجه عام؛ والأنثروبولوجيا البراغماتيّة وتقوم على فهم الإنسان عبر توجّهه إلى ما يضمن مهاراته وينمّيها؛ والأنثروبولوجيا الأخلاقيّة وتقوم على معرفة الإنسان الهادف إلى ما يوصله إلى الحكمة والتمييز في الحياة وفقًا لميتافيزيقيا الأخلاق[٣].

لكن مفهومها تطوّر بداية من منتصف القرن التاسع عشر (١٨٧٠)، وصارت أحد أهمّ فروع العلوم الطبيعيّة التي تشكّل ما يمكن تسميته بـ(الجانب الحيوانيّ في النوع الإنسانيّ)، وحسب تعريف (بروكا Broca) هي دراسة المجموعة البشريّة في جملتها

---

[1]- Grand Larousse encyclopédique, tome premier, terme (anthropologie) page non citée, édition prestige, édition Larousse, 1970, Paris.

[2]- Dictionnaire de la langue française, Littré, tome 1e, p 230, édité par Encyclopaedia Britannica, Chicago, 1991.

[3]- Vocabulaire technique et critique de la philosophie, André Lalande, p 62, 3e édition, 2016, PUF, Paris.

وتفصيلها وفي علاقتها ببقيّة العناصر الطبيعيّة، شاملة بهذا المعنى تشريح الإنسان، وما قبل التاريخ، والحفريّات، والظواهر من العادات والأعراف للشعوب البدائيّة (ethno-graphie)، والإلمام الموسوعيّ بهذه الشعوب، وكذا علم الاجتماع والفولكلور واللسانيّات. أمّا المعنى الضيّق والأحدث فهو العلم الذي يعنى بتصنيف الأجناس البشريّة وتواريخها وحفريّاتها[١]..

وهكذا لم يسترح مفهوم الأنثروبولوجيا ولم يستقرّ على نقطة، ولم يستفد من الزمن، ولم يمنح للباحثين الوقت ليرسّخوا معناه في أذهانهم، فضلًا عن الدارسين والمتعلّمين؛ كما أنّ موضوعه -وهذا هو الأخطر- لم يتحرّر؛ ومعلوم لدى المشتغلين بالبحث العلميّ أن تحديد الموضوع أهمّ شيء في المعرفة، وما لم يتحدّد الموضوع يتعذّر على العقل نسج قواعده، وسكّ مصطلحاته، يظهر ذلك في خصوصيّة فهم الأنثروبولوجيا ومفهومها من بلد إلى آخر، فهي عند الأمريكيّين تعني عند الإطلاق دراسة التطوّر البيولوجيّ للكائنات البشريّة وترقّيها الثقافيّ في أزمنة ما قبل التاريخ، وهي عند الفرنسيّين دراسة الكائنات البشريّة في جميع مظاهرها[٢].

فتحديد الموضوع في الدراسات الأنثروبولوجيّة يثير إشكالات، وبأيّ اعتبار وقع البحث فالإشكال لا يُرفع؛ لأنّ الموضوع المدّعى إنسانيٌّ واجتماعيّ، وتنميطه وفق قوانين الأشياء الميكانيكيّة كما يرى الباحثون في علم الاجتماع لا يقدم حلًّا علميًّا؛ لأنّ السلوك الإنسانيّ ناتج عن عوامل معقّدة ومركّبة من استجابات عقليّة وانفعاليّة، منها ما هو خفيّ، كالانفعالات التي تثيرها ذكريات تعود إلى ماض بعيد، وهي تختلف من فرد إلى آخر، بل ومن لحظة وحالة إلى أخرى، فإخضاعها لقانون واحد لا يفضي إلى نتائج يعوّل عليها علميًّا، مما يجعلها سردًا يُكتب ليُنسى.

الملفت في الأنثروبولوجيا هو هذا التكاثر المتزايد في ميادين البحث، فأصبحنا نسمع بشيء اسمه أنثروبولوجيا الطفولة، والتربية، والحرب، والفن، والمرض...؛ أسماء صار من

[1]- Ibid. Vocabulaire technique et critique de la philosophie.

[2]- L'Anthropologie, Marc Augé et Jean-Paul Colleyn, p 11, 12 ; 2e édition, 2009, PUF, Paris.

المتعذّر الإحاطة بها أو معرفة المراد منها، ولكنّها حظيت بمكان في النطاق البحثيّ والجامعيّ. ولعلّ من المبرّرات الفلسفيّة لقدرة الغرب وسرعته على اجتراح العلوم أمران: أوّلهما تخلّصه من نظريّة الصدفة، والآخر ضبطه لقانون الاحتمال، حين استعان بالتقنية في السيطرة على العوامل الخارجيّة وتسخيرها لما يريد.

إنّ هذا القلق لا يُفسَّر إلّا بوضع الأنثروبولوجيا في سياقها الإيديولوجيّ الذي صار أداة ضاغطة تعمل في اللاوعي الجمعيّ، وتقود الاهتمام العامّ، بالاعتماد على قوى خفيّة occulte وظاهرة معًا، مع إتاحة وسائل التحكّم (المعرفيّ) للعامّة والدهماء حتى يكونوا قوّة مؤثرة، وجندًا مسخّرين بالمجّان، في عالم يحكمه الكمّ والعدد، والإحصاء والنسب المئويّة، وليس الحقّ والمنطق والبرهان.

ثانيًا- البحث عن أصل الإنسان

غموض المفاهيم مردّه إلى التركيب الحاصل فيها، وتعدّد العناصر. وتتضاعف الصعوبة في التعامل مع المفهوم عند الترجمة، فقد يلمح المترجم عنصرًا واحدًا من الكلمة فتأتي الترجمة خداجًا، لأنّه أهمل عناصر أخرى، وإذا أراد استيعابها جميعًا تعذّر عليه أو أتى بترجمة مضحكة، فيكون الاقتراض أو التبديل هو الحلّ الصحيح، كما فعل الأوائل مع أناليطيقا والكاتيغوري وأضرابهما.

لم تقدم سنوات البحث حلًّا مريحًا للأنثروبولوجيا من جهة المفهوم، بل ظلّت مكتنفة بالغموض؛ لتوزّعها بين علوم شتّى يمكن أن تبتلعها وتلغيها من دائرة البحث المستقلّ، فإذا كانت الأنثروبولوجيا من الناحية الجذريّة ـ الإيتيمولوجيّة ـ هي معرفة الإنسان، فلا شكّ في أنّها فضفاضة ومبهمة ومخادعة، من الناحيتين اللفظيّة والمعنويّة. فالإنسان موضوع لعلم النفس ولعلم الاجتماع، وحتى المنطق آخذ بحظّه في دراسته من جهة الصناعة العقليّة، وكذلك الفلسفة الكلاسيكيّة في علم الأخلاق -الأكسيولوجيا- وفي نظريّة المعرفة.

يعترف الباحث الفرنسيّ أندري كونت سبونفيل André compte Sponville بهذه

الصعوبات، فهل تنتمي الأنثروبولوجيا إلى الفلسفة أم إلى العلم أم إليهما معًا؟ فإذا كانت معرفة بالإنسان فإنّنا نستقي هذه المعرفة من علوم أخرى كالفيزياء والبيولوجيا وعلم المتحجّرات Paléontologie...، وهي علوم لا يمثّل الإنسان موضوعها الخاصّ، كما أنّ العلوم الإنسانيّة تأبى أن تنصهر في علم واحد يمكن تسميته بالأنثروبولوجيا، وهذا دليل على فشلها في أن تصبح علمًا مستقلًّا[١]. بهذه المثابة تعالج الأنثروبولوجيا الإنسان كما تعالج أيّ حيوان آخر؛ لاعتقاد الباحثين أنّه ليس سوى مجرّد حصيلة أخرى للتطوّر الفقاريّ لا تختلف اختلافاً كبيرًا جدًّا عن حصيلة تطوّر الفقاريّات عامّة[٢]. ولاعتقاد الرواد في هذا الخط بمقولة أساسيّة، هي: لا يزال أصل الإنسان مجهولًا[٣]، فجعلوها فرضيّة تحقّقت صحّتها على يد التطوّريّة، وترسّخت في أوساط البحث العلميّ، وبنيت عليها صروح من المؤلّفات وأهرامات من الأفكار. ويبنون اعتقادهم هذا على مسلّمة التشابه بين الإنسان بيولوجيًّا وبين الحيوانات اللبونة الأخرى، أمّا الروح، فلا يتردّدون في إيعازها إلى العناية الإلهيّة القادرة على منحها الإنسان في أيّ مرحلة من مراحل التطوّر، فلا تناقض بين التطوّريّ ووجود الروح[٤].

والنظرة الأنثروبولوجيّة لتاريخ الإنسان تُختزل في التعامل معه على أنّه كائن حيوانيّ، كما يرى الباحث الفرنسيّ كاترفاج Quatrefages [٥]. وقد ظلّت التطوّريّة مسيطرة على نظرة الأنثروبولوجيّين للإنسان، فالإنسان يخضع تمامًا للقوانين البيولوجيّة التي تخضع لها الحيوانات اللبونة الأخرى[٦]. والصورة الحاليّة للإنسان وإن انفصلت عن القرد، إلاّ أنّها قبل ملايين السنين كانت متّصلة به سلاليًّا، (مع الإقرار الآن أنّ القرد لا يمكن أن ينسل

---

[1]- André Sponville : Dictionnaire philosophique, p 73, 4e édition, 2014; Presse Universitaire de France, Paris.

[٢]- لنتون، رالف، دراسة الإنسان، ترجمة: عبد الملك الناشف، بيروت، المكتبة العصريّة، بالاشتراك مع مؤسّسة فرانكلين للطباعة والنشر، نيويورك، ١٩٦٤م، ص٨٧.

[٣]- م.ن، ص١٧.

[٤]- م.ن، ص١٧.

[5]- Grand Larousse encyclopédique, tome premier, terme (anthropologie) page non citée, édition Larousse, 1970, Paris

[٦]- م.ن، ص٣٩.

إنسانًا) ومع ذلك يعترف رالف لنتون أنّ المعركة انتهت بفوز الأنثروبولوجيّين التطوّريّين، وأنّ خصومهم لم يكونوا يقاتلون إلّا مقاتلة صوريّة، وإذا استثنينا بعض المناطق النائية -كما يقول-، فليس هناك من يشكّ في أنّنا من نسل نوع من أنواع الحيوان[١].

وتقرّ التطوريّة أنّ فهم العقل الإنسانيّ غير ممكن إلّا بربطه بالعقل التاريخيّ[٢]، وهو حصيلة من تراكمات متشابكة للماجريّات التي هي نتاج فعل الإنسان وانفعاله في ذات الوقت. وهذا يفسح المجال أمام عقول متعدّدة؛ لأنّ البحث يتعامل مع العقل العمليّ فقط، وهو ارتداد وانعكاس للمحيط الخارجيّ، واستجابة للرغبات الداخليّة للفرد، وامتثال -بدافع الإحساس بالواجب- للرغبة الجماعيّة أو المجتمعيّة. والنتيجة أنّ ما ينتظره الباحثون من ثمرات لا يقف على صعيد من الطمأنينة الدنيا للمعرفة، ناهيك عن اليقين العلميّ الذي هو أبعد شيء عن الأنثروبولوجيا.

وأدّى تداخل المفاهيم إلى محاولة التمييز بينهما باستحداث مصطلح موازٍ للأنثروبولوجيا هو الإثنولوجيا (علم الأعراق)، وهو تمييز خاصّ بالفرنسيّين الذين لمسوا الإجمال في كلمة الأنثروبولوجيا المستعملة في الثقافة الأنجلوسكسونيّة، ويرون أنّ هذا التفريق يمنح الأنثروبولوجيا معناها الدقيق الصارم: الدراسة البيولوجيّة للإنسان في تنوّعه العرقيّ الفعليّ أو حفريّاته. أمّا شقيقتها إثنولوجيا، فتتناول العلوم ذات الصلة بالمظاهر الثقافيّة، والعقليّة، ويدخل فيها: الإثنوجرافيا وما قبل التاريخ واللسانيّات[٣]، وكان دافعهم إلى ذلك صعوبة التعرّف إلى المنهج المناسب للبحث في حال الإجمال. كما اتّجه الفرنسيون إلى الجوانب التطبيقيّة في الأنثروبولوجيا، حين عملوا على استثمارها، انطلاقًا من الظواهر الفيزيولوجيّة في العمالة، وتحسين النسل، والتحكّم في حركة السكّان، وإنشاء مدن جديدة اعتمادًا على الصفات البيولوجيّة.

---

[١]- لنتون، رالف، شجرة الحضارة، ترجمة: أحمد فخري، تقديم أحمد زكريا الشلق، القاهرة، المركز القوميّ للترجمة، ط ٢٠١٠، ج١، ص٢٧.

[٢]- لكرك، جيرار، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة: جورج كتّورة، ط ٢، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١١هـ-١٩٩٠م، ص٢٧.

[3]- Grand Larousse encyclopédique, tome premier, terme (anthropologie) page non citée, édition Larousse, 1970, Paris

وعرفت الأنثروبولوجيا انعطافة نحو البنيويّة مع كلود ليفي استراوس (Claude Lévi Strauss)، الذي يرى أنّ معرفة الإنسان تلتمس في الخطابات الثقافيّة؛ لأنّ في الثقافة منطقًا داخليًّا، يتبعه الإنسان دون وعي، ليتناغم مع أفعاله ومع المؤسّسات التي يعترف بها. واتّخذ من اللسانيّات البنيويّة مدخلًا إلى الثقافة، ورأى في رمزيّتها بديلًا عن الجانب البيولوجيّ.

والأنثروبولوجيا منظورًا إليها مثل الإثنولوجيا تبحث عن المنطق الرمزيّ للثقافات؛ كما أنّ لقانون التحريم أو المنع عند ستراوس، على مستوى المنطق الرمزيّ اللاشعوريّ، وظيفة اقتصاديّة، يمثّل تبادل النساء شكلها الأوّل في المعاملات[١].

يقرّ **رالف لنتون** في خاتمة كتابه (دراسة الإنسان) أنّه لم يقدّم إجابة شافية للقرّاء، متعلّلًا بحداثة هذا العلم «...هذا ولم ينجح علم الأنثروبولوجيا حتى الآن في ترتيب المواد التي يتعامل بها وفق نظام منسّق ولا في تطوير أساليب فعّالة حقًّا لدراسته. فمعظم المحاولات الأولى لتطبيق طرق المعالجة التي طوّرت في العلوم الطبيعيّة على الثقافة والمجتمع ثبت الآن عقمها..»[٢].

ولم تسلم الأنثروبولوجيا الثقافيّة من البعد البيولوجيّ والعرقيّ؛ إذ تعني الدراسة المقارنة للعرقيّات وأعرافها وعلم الأجناس، في اختزال للنشاط الإنسانيّ في نطاق حيوانيّ ونباتيّ[٣].

ثالثاً-النزعة العنصريّة في الأنثروبولوجيا

يعالج الباحث الفرنسيّ ليفي ستراوس العقل البدائيّ على أنّه نوع خاصّ على حدة من العقول، وليس مرحلة من مراحل التطوّر التي يقطعها العقل. وبناء على هذه الرؤية العنصريّة الغربيّة الغريبة لا أمل لهذه الشعوب في أن تعرف نهضة أو تدخل في نطاق التحضّر المنشود، والنتيجة أنّ مصيرها واقع تحت رحمة الرجل الأبيض الممتاز، الذي لا يعامل تلك الشعوب إلّا بمنطق العبوديّة والاستغلال.

[1]- La philosophie, sous la direction de André Akoun, p25, édition Retz, C.E. P. I. Paris, 1877.

[٢]- لنتون، رالف، دراسة الإنسان، ص٦٣٧.

[3]- L’Anthropologie, Marc Augé et Jean-Paul Colleyn, p 11, 2e édition, 2009, PUF, Paris

يظهر هذا الانحراف في ثنائيّاتها المعرفيّة: نحن وهم، متقدّم وبدائيّ، غرب وشرق، وهي قضايا شكّلت معرفة قبليّة للأنثروبولوجيا، وكانت محلّ نقدٍ من قبل الباحثين كإدوارد سعيد؛ كما أنّ مسألة الثقافة وتوظيفها الأداتيّ عكس التوجّه اللاعلميّ للأنثروبولوجيا[١]. إضافة إلى اقتصار الأنثروبولوجيا الثقافيّة الأنجلوسكسونيّة على معرفة الثقافة لدى الأعراق التي ليس لها تاريخ مكتوب[٢]، وهي نزعة تستبطن نظرة دونيّة، وتستصحب ماضي الكشوفات الجغرافيّة الرامية إلى استعباد أهل الأقاليم المكتشفة واستغلال ثرواتها، وهذه النظرة لم تختف في عصر التحضّر والتمدّن، بل تمادت القوى الكبرى في ترجمتها، ولكن بدهاء ومكر، حين وظّفت (المعارف) وجعلتها برامج توجيهيّة لتنال من الاستقلال الفكريّ عند الشعوب، تاركة لها استقلالًا بيولوجيًّا لا يرفعها عن مستوى الحيوانيّة في واقع الأمر. لقد انتقد الفيلسوف الألمانيّ أسوالد اشبينجلر هذه النزعة عند الغرب: «إنّنا اليوم نفكر بقارّات، وفلاسفتنا ومؤرّخونا وحدهم هم الذين لم يتحقّقوا من هذا الأمر. إذن فأيّة أهمّيّة للمفاهيم ومجالات الإدراك التي يضعها هؤلاء أمامنا بوصفها ذات صحّة كونيّة بالنسبة إلينا، وذلك عندما نرى أنّ أبعد آفاقهم لا يمتدّ ليتجاوز الدائرة الذهنيّة للإنسان الغربيّ؟»[٣].

رابعاً- الأنثروبولوجيا الفلسفيّة في عصور الحداثة

دخلت الأنثروبولوجيا مجال الفلسفة في العصر الحديث، وإن استعملت الكلمة قديمًا، لكن بمقاصد أخرى غير التي تتردّد في هذا العصر. لقد استعمل **(كانط)** مصطلح الأنثروبولوجيا الفلسفيّة، بناء على النظرة التي تحلّ الإنسان المكان الأرفع في سلم الموجودات، وتجعله الغاية القصوى للوجود. فهو ملتقى الاهتمام والمركز anthro- pocentrisme أو النزعة التي تريد أن تجعل الإنسان مبدأً للعالم، وتعتبر راحته هي العلّة الغائيّة للكون[٤].

---

[1]- L'Anthropologie, Marc Augé et Jean-Paul Colleyn, p 113, 2e édition, 2009, PUF, Paris.

[2]- Dictionnaire de philosophique, Noëlla Baraquin et autres, p 22, 3e édition, Armand Colin, Paris.

[٣]- اشبينجلر، أسوالد، تدهور الحضارة الغربيّة، ترجمة أحمد الشيبانّي، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، (د. ت)، ص٧٠.

[4]- -Grand dictionnaire de la philosophie, Larousse, p 40, édition 2003, Larousse, Paris.

يعرِّف كانط الأنثروبولوجيا بأنّها «مذهب في معرفة الإنسان مؤلَّف بشكل تنظيميّ..، يمكن النظر إليها من الناحية الفسيولوجيّة، ومن الناحية العلميّة. فمعرفة الإنسان من الناحية الفسيولوجيّة تتناول البحث فيما صنعته الطبيعة بالإنسان، ومن الناحية العمليّة (البراغماتيّة) تتناول البحث فيما صنعه الإنسان في نفسه بنفسه بوصفه كائنا حرًّا أو ما يقدر أن يفعل أو ما ينبغي أن يفعله في نفسه»[١].

ولم تسلم الأنثروبولوجيا الفلسفيّة من اعتراضات الفلاسفة، حيث نالها النقد من كلّ جانب، **فهيغل** الألمانيّ و**ميشليه** الفرنسيّ يدرجانها في فلسفة التاريخ؛ وأمّا **دلتاي** فهو يرفض نظرة مواطِنه هيغل، وكذلك نظرة ميشليه، ليرى أنّ على الأنثروبولوجيا البحث في أنماط الطبيعة الإنسانيّة، الأمر الذي حدا بهيغل إلى القول: «إنّ الفلسفة حين تصير أنثروبولوجيا تنهار»[٢].

وكان ماكس شيلر Max Sheller أيضًا من الفلاسفة الذين أعطوا الأنثروبولوجيا بعدًا فلسفيًّا، مع غيره من الفلاسفة الألمان، وُلد في ميونخ بألمانيا عام ١٨٧٤ وتأثّر بأستاذه **أيكن**، كما تأثّر بفكر القديس أوغسطينوس في مسألة الحبّ، لكنّه عرف مراحل متعدّدة من تفكيره، انتهى به إلى إنكار عقيدته المسيحيّة التي بدأ بها، وإنكار وجود الألوهيّة، وإحلال الإنسان محلّ ذلك، فهو المكان الوحيد الذي يتكوّن فيه الإله، وأنّ الفرد هو الذات الأصيلة الحقيقيّة الحافلة بالمعاني[٣]. وإنّ ربط الحب بالله فإنمّا هو حبّ في الله وليس لله[٤]، مؤكّدًا لمركزيّة الإنسان، ومزيحًا لله في أن يكون مبدأً فاعلًا في السلوك البشريّ.

يرى أنّ الفلسفة هي المعرفة الميتافيزيقيّة، أو معرفة الخلاص أو النجاة، التي تنتج عن الربط بين نتائج العلوم الوضعيّة والفلسفة التي تدرس الماهيّات. وموضوعها هو المشكلات التي تقع على حدود العلم، ولكن العلم لا يستطيع تناولها، كمسالة الحياة، لكن هذه الميتافيزيقا لا تبدأ من دراسة الوجود الموضوع، بل من الدراسة الفلسفيّة

[١]- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط١، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٤م، ج١، ص٢٣٠.

[٢]- م.ن، ج١، ص٢٣١.

[٣]- م.ن، ج٢، ص ٤٠.

[٤]- م.ن.

للإنسان (الأنثروبولوجيا الفلسفيّة)، وهي الأنثروبولوجيا التي تتناول سؤال: من الإنسان؟ ويرى أنّ الميتافيزيقا الحديثة ينبغي أن تكون دراسة فلسفيّة لأسس الأنثروبولوجيا أو كما يسمّيها ميتا-أنثروبولوجيا[١].

إنّ هذه الإشارة إلى مساعي الفلاسفة الكبار تعكس مدى حرصهم على ردّ الاعتبار إلى الإنسان، بعد أن أزاحه الكشف العلميّ عن صدارة الكائنات، وأجلسه على هوامش ثانويّة في اعتقادهم، لكنّها نظرة في الوقت ذاته تبطن إصرارًا ممزوجًا بالمكابرة في إعادة الإنسان إلى الواجهة، لكن من بوّابة الفعل لا الانفعال، وتكشف عن وقوف المفكّرين عند أعتاب العجز على وضع تصميم علميّ لتصوّراتهم، ما جعل أفكارهم محلًّا للنقد المتبادل.

خامسًا- الأنثروبولوجيا الأميركيّة ومَأْسَسة الحرب

أصبحت المعرفة في هذا العصر أمضى من السلاح، لخفاء أساليبها وخفّتها وسرعة حركتها، واعتمادها على أدوات تنفيذيّة يديرها -مختارين- المستهدَفون بها. فلم تعد الهيمنة باهظة التكلفة ولا مرتبطة بساعة، أو مكان، ولا ظاهرة، بل صارت افتراضيّة، مستغرقة كلّ الأوقات؛ ولم تعد الحرب عارضًا يحدث إذا تعذّر الحلّ السلميّ، أو تتوقّف عند المفهوم الذي رسمه المفكر العسكريّ الألمانيّ كلاوزفيتش، وهو أنّ الحرب امتداد للسياسة أو جزء من العلاقات السياسيّة[٢]، بل أصبحت في الزمن الأميركيّ مؤسّسة قائمة بذاتها، ووظيفة من وظائف الحياة والبقاء، تقوم مقام الكلمة، ليفرض بعدها تفاوض على الأنقاض. ويأخذ البحث الأنثروبولوجيّ في أمريكا الجانب الثقافيّ بمكوّناته العديدة، لما له من قدرة على سبر عقليّات الأجناس ورصد ميولهم، ومعرفة أطوار نشأته للتمكّن من التنبّؤ بمآلاته، من جهة، والتحكّم في مسيرته التطوّريّة، وهي مدرسة ضاربة بجذورها في المدرسة السلوكيّة عند **واطسون** و**وليم جيمس**...، والمدرسة البراغماتيّة الفلسفيّة، وقد تبلور هذا التوجّه بكتاب

---

[١]- بوشنسكي، إ.م، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٦٥، ١٩٩٢م.، ص٢٤٢.

[٢]- كلاوزفيتز، كارل فون، الوجيز في الحرب، ترجمة: أكرم ديري، الهيثم الأيّوبيّ، ط ٢، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٨م، ص٤٧٥.

(كيف تصنع القيم التطوّر الإنسانيّ = How values Shape Human Progress) الذي حرّره لورنس هاريسون وفرانسيس فوكو ياما، الصادر سنة ٢٠٠٠.

فقد قلب العقل الأميركيّ الأوضاع، حين جعل النتيجة مقدّمة، وراح يبحث لها عن مسوّغات، حاشدًا لها تركيبة معقّدة وماكرة من الاستدلالات، جاعلًا الرغبة سابقة للمنطق، والإيديولوجيا قبل الفلسفة. يكشف جيرار ديلودال Gérard Deledalle الصلة بين الفلسفة والإيديولوجيا: «ما نريد البرهنة عليه هو أنّه قد تولّدت في أميركا فلسفة تتوافق نقطةً نقطةً مع الإيديولوجيا. إنّ الأهمّيّة الخاصّة لهذا التوافق بين الفلسفة والإيديولوجيا التي لا ينكرها أحد مضاعفةٌ، ففيما يتعلّق بالفلسفة الأميركيّة، تكمن القضيّةُ في معرفة من يسبق الآخر، الفلسفة أم الإيديولوجيا؟»[١] ويضيف: «من خلال الطريقة التي وجدت فيها الولايات المتّحدة، والتي توجد فيها نفسها كلّ يوم، ومن خلال ما نعرفه عن تاريخ الأفكار والفلسفة من جهة، فإنّ الايديولوجيّات قد سبقت الفلسفة، وهذا لا يعني أنّ الفلاسفة قد قرّروا إعطاء الإيديولوجيا التي يتقاسمونها مع مجمل الأميركيّين شكلًا أو نسقًا. إنّ ما حصل هو أنّ الفلاسفة الأميركيّين، بمحاولتهم الإجابة على الأسئلة الفلسفيّة التقليديّة كما كانت تطرح نفسها في السياق الاجتماعيّ-التاريخيّ في أميركا، توصّلوا لاقتراح حلول جديدة تستطيع اعتبار المبادئ فيها التعبير الفلسفيّ عن الإيديولوجيا الأميركيّة»[٢].

ويعرف العالم كيف عمل التخطيط الإستراتيجيّ في إحداث واقع وتاريخ جديدين، وأدخل الأمم المغلوبة في مناخات واهتمامات لم تكن تعرفها من قبل.

وليس للتاريخ في الثقافة الأميركيّة ولا في الوجدان تلك الرومنسيّة الحارقة، فالزّمن في هذه الثقافة أحاديّ البعد: إنّه المستقبل الممتدّ من الحاضر، فما أسرع ما يموت الحدث إذا ما انفصل عن الآن. والأحداث التاريخيّة في النظر الأميركيّ ظواهرُ عابرةٌ،

[١]- ديلودال، جيرار، الفلسفة الأميركيّة، ترجمة: جورج كتّورة، وإلهام الشعرانّي، ط١، بيروت، توزيع مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٩م، ص٣٢.

[٢]- م.ن.

وليست خصائص نهائيّة تصلح أن تكون قوانين للسياسة والاجتماع والاقتصاد؛ لذا مالت الأنثروبولوجيا افي إطار هذه النظرة إلى رصد الواقعيّ المتحرّك من الثقافات، وإن لم تجده خلقته وافتعلته، بآليّات التركيز والتكرار.

وخلال العهد الجديد لأميركا، الذي بدأ مع نهاية القرن التاسع عشر، حكمت السياسة الخارجيّة الأميركيّة أربعة تقاليد هي:

❊ الإمبرياليّة التقدّميّة، وتعني أنّ الأميركيّين مختارون لتحضير البشريّة ونقل التقدّم إلى الشعوب الأخرى!

❊ مبدأ ويلسون أو الليبراليّة العالميّة، وهو التقليد الذي اتبعه الرئيس وودرو ويلسون من أجل أن يكون العالم أكثر سلمًا وديمقراطيّة بعد الحرب العالميّة الأولى، وتمثّل في النقاط الأربعَ عشرةَ الشهيرة لويلسون[١].

❊ الاحتواء، وهو التقليد الذي تبلور بعد الحرب العالميّة الثانية لمواجهة التهديد الشيوعيّ دون قيام حرب عالميّة.

❊ جعْلُ العالم أفضل، بالتعبير عن الرسالة الأميركيّة إلى العالم سياسيًّا واقتصاديًّا. وقد تجسّد في مشروع مارشال لإعادة إعمار أوروبا[٢].

لا تتوقّف الولايات المتّحدة عن تعزيز معجم المفاهيم الاجتماعيّة وإثرائه، مدفوعة بترجمة ميولها وطباعها أوّلًا، ثمّ تحقيق أهدافها ثانيًا. الحرب هي المنطق المعاصر الذي تتوصّل به أمريكا إلى إقناع خصومها ومجادليها، وهو منطق ضارب في أمسها ـ وهو كلّ ماض ـ عندما كانت في سنوات الاستكشاف ومطاردة السباع، والتوجُّس من كلّ شيء يشخّص أمام ناظرها، الخائف على حدوده، الذي وجد نفسه في قارّة غير مأهولة، غنيّة، خصبة. هذا الواقع ولّد في نفسه اندفاعةً نفعيّة، يختلط فيها الرغبة في شيء ما مع الخوف من ضياعه أو وقوعه تحت طائلة العدوان، فالروّاد المستكشفون تحرّكوا من الساحل الشرقيّ لاجتياح الغرب الأوسط ثمّ الغرب الأقصى، حتى انتهوا من فتح القارة بنهاية القرن التاسع عشر.

---

[١]- ماكدوجال، أرض الميعاد والدولة الصليبيّة، ترجمة: رضا هلال، ط٢، القاهرة، دار الشروق، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ص٢٠٤-٢٠٥.

[٢]- م.ن، ص٢٤٧.

وكانت شخصيّة الفرونتيير (الحدوديّ) الذي اندفع صوْبَ الغرب هي التي شكّلت الشخصيّة الأمريكيّة. فالفرونتييرز الذي تحرّك من ساحل المحيط الأطلنطيّ إلى ساحل المحيط الهادي، أضفى طابعه على سيكولوجيّة الولايات المتّحدة وأفكارها ومؤسّساتها[١].

لقد أضفت الإدارة الأميركيّة في مناسبات كثيرة صفة القداسة على حروبها الخارجيّة في العراق وأفغانستان حين علّقْتها على الواجب الدينيّ والاستجابة لنداء الربّ، وهو سلوك لا يفسّره إلّا الأبعاد المؤسّسيّة للحرب.

هذه التوجّهات العمليّة في الثقافة الأميركيّة ركّزت غائيّة «المعرفة» في المصلحة، وفاقًا للبراغماتيّة وفروعها اللغويّة والفنيّة...، ووجدت في الأنثروبولوجيا حلًّا ناجعًا، ومفتاحًا لبوّابة الرغبات، وما أكثرها في قارة فتيّة يحرّكها النَّهَم المصبوغ بحمرة الدم.

إنّ أمريكا بسلوكها الحربيّ قد أدخلت في الوجدان الجمعيّ العالميّ قناعة جديدة لم تكن موجودة، حين جعلت الحرب أولى الوسائل استخدامًا، وقد درج العالم منذ آلاف السنين على النظر إلى الحرب على أنّها آخر الوسائل استخدامًا. الحرب في السلوك الأميركيّ هي أوّل الكلام، أمّا التلاقي للحوار فهو آخر ما تفكّر فيه...، إنّها العقليّة الأميركيّة الساخرة من منطق الأشياء...

لقد أضحت الحرب عنصرًا دائم الحضور في السياسة الأميركيّة وأحد انشغالات الرأي العام الداخليّ والخارجيّ، وأصبح العالم مترقّبًا لسلوك الإدارة الأميركيّة متسائلًا إن كانت ستشنُّ حربًا على هذا البلد أو ذاك، أو ترجئ ذلك إلى وقت لاحق. وانتقلت الأنثروبولوجيا إلى يد السياسيّين، وصاروا «يستعملونها كما يستعمل السكران مصباح الضوء... المصباح بالنسبة إليه ليس نورًا، بل أداة»[٢]، ولم يعد ممكنًا فصلُ المعرفة عن التوظيف السياسيّ، هذه السياسة التي أصبحت صفة لاحقة **suffixe** تقرن بكثير من العلوم، علم الاجتماع السياسيّ، علم الاقتصاد السياسيّ...وسمة السياسة الصيرورة الدائمة، والتغيّر المبنيّ على الأنا الراغب في شيء ما.

---

[١]- م.ن، ص٦ (مقدمة المترجم).

[2]- Dictionnaire d'éthique et de philosophie, sous la direction de Monique Canto-Sperber, tome 1, p 81, 1e édition, 2014, PUF, Paris.

خاتمة نقديّة

لم تهنأ الأنثروبولوجيا طويلًا في ساحات البحث العلميّ، ولحقها ما لحق الموجات الأخرى من بوار؛ لأنّها ثمرة من ثمار الافتعال المؤدلج، الذي يزول بزوال أسبابه. ولن يكون ما تقدّمه الجامعات الغربيّة والعربيّة من باحثين وشهادات شافعًا ولا نافعًا لهذه النِّحلة المعرفيّة، لأنّ للعلم -بما هو علم- سلطانَهُ الحاسمَ في ترسيم المعرفة الحقّة أو إبعادها من دوائر التفكير. وللمعرفة كما هو مقرّر ثمرات، وهي مبرّراتٌ يفرضها العقل والعقلاء، وإلّا كان السلوك الإنسانيّ آليًّا واعتباطيًّا، وهنا نسأل: أيّ نتائج خلّفتها الأنثروبولوجيا ودراستها في الواقع العربيّ، وإن على المستوى النظريّ؟ هذا سؤالٌ وليس اتهامًا. للغرب أن يحدّثنا عن مباهج الأنثروبولوجيا، وهو على حقّ، لأنّها أداة تناسب قوّته، أمّا العرب فهم أضعف من حملها، وإذا أكرهنا النفس على التسليم بالمكوّنات المعرفيّة المتعدّدة للأنثروبولوجيا، فهل للعرب مشاركة فاعلة في هذه المعارف كي يكون لهم المقدرة على صهرها في علم واحد؟ وفي أيّ ساحة أو مجال يمكنهم تجريبها؛ لأنّ الأنثروبولوجيا في الغرب مرتبطة بالفعل action وليست مجرّد نظريّات ومحاضرات تُلقى في المحافل والجامعات. ثمّ إنّ الأنثروبولوجيا اقترنت بتجريبها على الآخر الأجنبيّ الواقع خارج الحدود، والعرب منكفئون على أنفسهم، ما يعني أن مجالات تجريبها أو مخابرها مفقودة، فلا يبقى إذن من الأنثروبولوجيا إلّا الأماني...

من البيِّن أنّ العمليّة النقديّة التي مورست في أوروبا لم تتوسّع نحو أفق نقديّ يطاول البنية التأسيسيّة لعلم الأنثروبولوجيا الغربيّ. فقد ذهب النقّاد إلى متاخمة التطبيقات الفرعيّة للأنثروبولوجيا في المجتمع الفرنسيّ بخاصّة والمجتمعات الأوروبيّة الحديثة بوجه عامّ. أمّا ما يتصل بكون الأنثروبولوجيا علمًا استعماريًّا، فلم يعطه المساحة المطلوبة من حفريّاته المعرفيّة. وربما هذا ما يؤخذ على فوكو بأنّه فعل كأقرانه من الفلاسفة وعلماء الاجتماع الذين نقدوا السلطة الحاكمة في أوروبا من دون أن يكشفوا عن حقيقة جوهريّة لازمت العقل الغربيّ، وهي أنّ العلوم الإنسانيّة التي ظهرت في أزمنة الحداثة منذ عصر النهضة إلى يومنا الحاضر شكّلت روافع للهيمنة على الآخر غير الغربيّ. ويمكن القول إنّ الأنثروبولوجيا كمنهج في دراسة الإنسان شكّلت مسارًا ثقافيًّا شديد التأثير على الشعوب المستعمرة لجهة إعادة تشكيل وعيها ومعارفها وفقًا لنظام الهيمنة الذي مارسته السلطة الاستعماريّة في بلدان آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينيّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. اشبينجلر، أسوالد، تدهور الحضارة الغربيّة، ترجمة: أحمد الشيبانيّ، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، (د. ت).

٢. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط١، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٤م.

٣. بوشنسكي، إ.م، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٦٥، ١٩٩٢م.

٤. ديلودال، جيرار، الفلسفة الأميركيّة، ترجمة: جورج كتّورة، وإلهام الشعرانيّ، ط١، بيروت، توزيع مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٩م.

٥. فتغنشتين، رسالة منطقيّة فلسفيّة، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، ط١، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، ١٩٦٨م.

٦. كازانوفا، باسكال، الجمهوريّة العالميّة للآداب، ترجمة أمل الصبان، تقديم محمّد أبو العطا، ط١، القاهرة، المشروع القوميّ للترجمة، ٢٠٠٢م.

٧. كلاوزفيتز، كارل فون، الوجيز في الحرب، ترجمة: أكرم ديري، الهيثم الأيّوبيّ، ط٢، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٨م.

٨. لكرك، جيرار، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة: جورج كتّورة، ط٢، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

٩. لنتون، رالف، دراسة الإنسان، ترجمة: عبد الملك الناشف، بيروت، المكتبة العصريّة، بالاشتراك مع مؤسّسة فرانكلين للطباعة والنشر، نيويورك، ١٩٦٤م.

١٠. لنتون، رالف، شجرة الحضارة، ترجمة: أحمد فخري، تقديم: أحمد زكريا الشلق، القاهرة، المركز القوميّ للترجمة، ط٢٠١٠.

١١. وليامز، ريموند، الكلمات المفاتيح، ترجمة: محمد بريري، تقديم: طلال أسد، ط١، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥م.

١٢. ماكدوجال، أرض الميعاد والدولة الصليبيّة، ترجمة: رضا هلال، ط٢، القاهرة، دار الشروق، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

١٣. -Dictionnaire de la langue française, Littré, édité par Encyclopaedia Britannica, Chicago, ١٩٩١.

١٤. -Dictionnaire de philosophie, Noëlla Baraquin et autres, ٣e édition, Armand Colin, Paris.

١٥. Dictionnaire d'éthique et de philosophie, sous la direction de Monique Canto-Sperber, ١e édition, ٢٠١٤, PUF, Paris.

١٦. -Dictionnaire philosophique, André Sponville, ٤e édition, ٢٠١٤ ; Presse Universitaire de France, Paris.

١٧. -Grand Larousse encyclopédique, tome premier, terme (anthropologie) édition prestige, édition Larousse, ١٩٧٠, Paris.

١٨. -La philosophie, sous la direction de André Akoun, édition Retz, C.E. P. I. Paris, ١٩٧٧.

١٩. -L'Anthropologie, Marc Augé et Jean-Paul Colleyn; ٢e édition, ٢٠٠٩, PUF, Paris.

٢٠. -Vocabulaire technique et critique de la philosophie, André Lalande, ٣e édition, ٢٠١٦, PUF, Paris.

الفصل الثاني

الأنثروبولوجيا: نظريّاتها، مبانيها، ومناهجها

قراءة نقديّة

المبحث الأول

الأسس العلمانيّة للأنثروبولوجيا
قراءة نقديّة في علمنة البشر من زاوية أنثروبولوجية

د. حماده أحمد علي(*)

مقدّمة

إنّ التصوّر الظاهريّ للعلمنة في العموم يدلّل على نجاة الإنسان والعيش السعيد، حيث الحرّيّة والحقوق والعدالة والمساواة، إلّا أنّ المعنى الباطن غير ذلك، حيث التقيّد بالشهوة والمادّة، وسلب الحقوق، ومنح المرأة حقوقًا لا تعطيها مزية بل تسلبها ما وهبه الله لها، وإعلاء جنس ما أو عرق على آخر بدلًا من العدالة والمساواة، إلى جانب تلك الثنائيّة البغيضة التي أسّس لها ذلك الفكر العلمانيّ بوضعه حدودًا تفصل بين المعتقد الدينيّ وبين السلوك الإنسانيّ المادّيّ، واهتمّ بالجانب الثاني وأعلى من قيمته على حساب الجانب الأوّل، محاولًا تقديم لغة جديدة تُسهم في إنتاج حالة تتحكّم في سلوكه وتحدّد مساره بعيدًا عن الدين، أو بلغة أخرى فصل الإنسان عن معتقداته، وفق مصطلحات تحمل دلالات باطنيّة غير معلَنة، مثل حرّيّة المرأة والمساواة بين الجميع أمام القانون، ومساندة الحركات النسويّة التحرّريّة، كذلك الفصل بين المؤسّسات المجتمعيّة ذات الممارسات الإنسانيّة وبين المؤسسات الدينيّة ذات البعد الروحيّ، وذلك ضمن إطار يتحرّر ولا يتقيد باللاهوت، بل يحكمه إطار عقلانيّ مادّيّ. ناهيك عن الاستحواذ على العالم برمتة بالعولمة أو الجلوباليّة والثورة التقنيّة المعاصرة.

وقد حاولتُ في هذه الدراسة أن أبرز أنّ علمنة الأنثروبولوجيا لها أدواتها التي لم تظهر فجأة، بل تضرب بعمق في تاريخ الإنسانيّة، بداية من العصر اليونانيّ، مرورًا

---

[*]- أستاذ الفلسفة بجامعة جنوب الوادي – مصر.

بالعصر الوسيط والحديث، حتى وصلنا إلى زمننا الراهن، وهي تحاول أن تخرج الإنسان من مفهومه المعهود في الأديان إلى إنسان بورميثيّ أو دنيويّ لا يُذكر منه سوى الجانب المادّيّ فحسب.

إنّ محاولة علمنة الأنثروبولوجيا كما نطرحها في هذه الدراسة هي كشف لمحاولة الغرب إخراج الإنسان من مركزه النسبيّ ليحلّ محلّ المطلق الإلهيّ، وبناء عليه يكون الإنسان إلهَ هواه. ونحاول في هذا الدراسة أن نقدّم تصوّرًا للأنثروبولوجيا المتكاملة من منظور الدين.

أوّلًا- علمنة الأنثروبولوجيا - نقد دلالة المعنى

لا بدّ من الإشارة ابتداءً إلى أنّنا أمام مصطلح قد اختُلف في معناه، فهو من أكثر المصطلحات إثارة للفرقة والاختلاف كما رأى الدكتور عبدالوهاب المسيري في كتابه «العلمانيّة الجزئيّة والعلمانية الشاملة»[1]. وكلمة العلمانيّة بفتح العين لا كسرها؛ ليست منسوبة إلى العلم، بل إلى العالَم، والنسبة إلى العالَم ينبغي أن تكون العالميّة، ولكن عوج الألسنة وانحرافها أدّى إلى هذا التحريف الذي قد يكون متعمَّدًا للإيحاء بأنّ الكلمة منسوبة إلى العلم.. ولو فرضنا أنّها منسوبة إلى العلم، لكانت النسبة العلميّة غير ذلك[2]. فلفظ العلمانيّة، بفتح العين أو بكسرها، ترجمة خاطئة لكلمة Hachette وبالفرنسية laïcisme والإنجليزيّة Secularism- وهي كلمة لا صلة لها بلفظ العلم أو العالم ومشتقّاته على الإطلاق،فتستعمل في الإشارة إلى العلم لفظة Science في الإنجليزيّة والفرنسيّة، وأمّا المذهبالعلميّ فتدل عليه كلمة Scientism، والنسبة إلى العلم هي Scientific أو Scientifique في الفرنسيّة. والترجمة الصحيحة للكلمة في الإنجليزيّة هي اللادينيّة أو الدنيويّة[3].

وقد تعني العلمَنة: تحرير الإنسان من الرعاية الدينيّة والغيبيّة، ونقل انتباهه من البحث

[١]- المسيري، عبد الوهاب، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة، المجلّد الأول، ط١، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٢م، ص١٥.

[٢]- البار، محمّد علي، العلمانيّة جذورها وأصولها، ط١، دمشق، دار القلم، ٢٠٠٨م، ص٢٦.

[٣]- الحوالي، سفر بن عبد الرحمان، العلمانيّة نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة المعاصرة، السعوديّة، دار الهجرة، (لا.ت)، ص٢١.

في العوالم (الغيبيّة) الأخرى إلى حصر ذهنهفي الحياة الدنيويّة[1]، وهي تُنسب على غير قياس إلى العالم، أو العالميّة Secularism وهي نظام من المبادئ والتطبيقات يرفض كلّ صورة من صور الإيمان الدينيّ والعبادة الدينيّة[2]؛ لذلك هي محاولة لفصل الإنسان عن المجال الدينيّ وإخراجه منه إلى الفضاء المادّيّ البحت بكلّ وسائله وبكلّ ما تحمله الكلمة من معنى؛ فيصبح إنسانًا علمانيًّا مادّيًّا يتعلّق بما هو طبيعيّ ولا يرغب فيما هو أخلاقيّ دينيّ.

ومن تحليل هذا الاصطلاح يتّضح أن مروّجي العلمنة ينشرون مبادئ الديمقراطيّة والتحرّر وغيرها من المبادئ، وهم يرون أنّ مبادئهم هى الخلاص الوحيد للإنسان للعيش في هذا الكون، وهى المبادئ الوحيدة للمساواة والعدالة، إلّا أنّ ما يروّجونه كلمةُ حقٍّ أريد بها باطل، ولم يقتصر الأمر على ذلك فحسب، فقد مضى الأمر إلى علمنة الأنثروبولوجيا، أي نزع التصوّر الدينيّ في دراسة الإنسان، ويجوز لوم المدافعين عما يسمّونه العلوم التجريبيّة المنضبطة مثل علمنة الأنثروبولوجيا، لا لأنّهم اكتشفوا أو فهموا أمرًا معيّنًا في العالم الطبيعيّ، بل لأنّهم أغلقوا على أنفسهم في مجال حبِّ استطلاعٍ علميّ لا يتناسب مع ما ينبغي للإنسان معرفته وجوبًا، وهم بالتالي قد نسوا مهمّة الإنسان الكلّيّة؛ ولذلك لم يفهم روّاد العلمويّة أنّ الإنسانيّة عمومًا غير قادرة عقليًّا ولا أخلاقيًّا على مواجهة معطياتٍ تخالفُ معهود تجربة إنسانيّة سحيقة القدم، ولا هم فهموا أنّ علوم النسبيّة التي هى جزئيّة من واقع تعريفها لا تستطيع أن تعزل ذاتها عن علم المطلق، والذى هو كلّيّ من واقع تعريفه، وقد أُدين جاليليو وبعده كوبيرنيكوس بالهرطقة، مثلما أُدين أريستارخوس قبلهم للأسباب نفسها ألا وهي إزعاج سكينة الآلهة، وهو أمر منطقى حينما نأخذ في حسباننا كل العوامل التى تتعلق بالمسألة، فالإنسان لم يُخلق للفلك فحسب[3].

[١]- المغربيّ، حمدان، العلمنة والعلاقة بين الدين والدولة في إندونيسيا: موقف نور خالص مجيد نموذجًا (دراسة تحليليّة، مجلّة قدّوس الدوليّة للدراسات الإسلاميّة، المجلّد ٤، العدد ١، فبراير ٢٠١٦، ص١١٧.

[٢]- البهيّ، محمّد، العلمانيّة والإسلام بين الفكر والتطبيق، تقديم إبراهيم الهدهد، هديّة مجلّة الأزهر، القاهرة، ١٩٣١م، ص ١٦.

[3]- Frithjof Schuon: Survey of Metaphysics and Esoterism, World Wisdom Books, Bloomington, Indiana, U.S.A. 1986, p30.

«تبدأ الإنسانيّة العلمانيّة بالإلحاد (غياب الإيمان بإله) واللاأدريّة أو الشكّ (الحذر المعرفيّ الذي يرفض التعالي على هذا النحو بسبب نقص الأدلّة)؛ لأنّه لن تنقذنا أيّ قوّة متعالية، يؤكّد الإنسانيّون العلمانيّون أنّ البشر يجب أن ينصّبوا أنفسهم حكمًا وحيدًا على أفعالهم، في حين أنّ الإلحاد هو شرط ضروريّ للإنسانيّة العلمانيّة، إلّا أنّه ليس كافيًا؛ فالإنسانيّة العلمانيّة هي موقف شامل لا يعتدّ بالدين في الحياة ويتضمّن رؤية مادّيّة طبيعيّة، ونظرة كونيّة متجذّرة في العلم، ونظام أخلاقيٍّ تبعيٍّ»[1].

ومن الواضح تمامًا أنّ الأنثروبولوجيا علم ناقص باعتبار أنه لم ينظر إلى البعد الروحانيّ في الإنسان، وتجاهل بالتالي عوامل مثل الهيكل الأخرويّ، ولا هو تناول الوظائف الاجتماعيَّة المناظرة له. ومرادنا من الإنسان العاقل الإنسان المتديّن، فليس هناك إنسان بلا إله. ونحن إذ نُقرّ بها إنّما نرغب في إعادة أواصر الصلة بين العالم الإنسانيّ وبين البعد الروحانيّ الذي يحمل طابعًا روحانيًّا أخلاقيًّا.

وفق ذلك المنظور نرى أنّه لا يعتمد الطابع المقدّس لأمّة ما على تُقى مواطنيها، بل على مدى التزام النظام القائم بالقيم التراثيّة في هذه الأمّة، ولعلّ ما يجعل المساواة بين مفهوم الدولة العلمانيّة ومفهوم «الأرض المقدّسة» أمرًا مستحيلًا هو ما تتّسم به الحضارة الحديثة من «حياديّة باردة» ودنيويّة غير متجانسة، كما أنّ هناك مفهومين وثنيّين يتنافيان مع الطابع المقدّس للأمّة وهما الحضارة والوطنيّة، ويتّسم الأوّل جوهريًّا بالوثنيّة والدنيويّة، وتعود جذوره التاريخيّة إلى غزو الحركة البروميثيّة التي تمثّلت في عصر النهضة، أمّا النزوع الوطنيّ العلمانيّ فيتّسم جوهره بالعنصريّة والديمقراطيّة في صورة غوغائيّة وليست أرستقراطيّة، وتعود جذوره التاريخيّة إلى الثورة الفرنسيّة التي كانت إحدى نتائج النهضة، وهكذا يزعم كثيرون الآن باسم الدين أنّ لهم الحقّ في «التحضّر» وفي «الوطن»، دون أن يُدركوا ما ينطوي عليه ذلك من تناقضات، أوّلها، وهو الأهمّ، أنّ الدين أمر مقدّس، وبالتالي لا يتّسق مع تلك المؤسّسات والأيديولوجيّات الدنيويّة، وثانيها أنّ الحضارة تبدو موضوعيّة في حدّ ذاتها؛ لأنّها تتّسم بالعلمويّة

---

[1]- Michael D. Waggoner: Sacred and Secular Tensions in Higher Education: Connecting Parallel Universities, first published, Taylor & Francis, New York, 2011, p 80.

والجدليّة العقلانيّة، بينما تصير عنصريّة مفهوم 'الوطن' على النقيض من ذلك، فهي غير موضوعيّة بسبب ذلك المزيج السخيف من العلمويّة والرومانسيّة[1].

يتّضح مما سبق أنّ «علمنة الإنسان تأتي من تعاليم كلٍّ من الإلحاد والإنسانيّة. وتمتد جذورها وتتأصّل في القيم اليونانيّة القديمة المتمثّلة في البحث العقلانيّ والحوار المفتوح، حيث ساهم الرواقيّون الرومانيّون والأبيقوريّون والشُكّاك في تطوير كلٍّ من الإلحاد والإنسانيّة أيضًا. وبعد فترة العصور الوسطى المظلمة، أعاد عصر النهضة إحياء فكرة الفكر الحرّ والشكّ المستنير. وخلال عصر التنوير، كانت العقلانيّة والتجريبيّة هي السمات المميزة للرؤية العلميّة الحديثة للعالم، بحيث ترتكز الإنسانيّة العلمانيّة إلى حدّ كبير على قيم التنوير الخاصّة بالعقلانيّة، والمنهج العلميّ، والطبيعيّة، وحرّيّة البحث المطلقة»[2].

وقد أدّى ذلك إلى التفاف العلمانيّين حول أيديولوجيّة مشتركة تتمثّل في الاهتمام بالجانب الفرديّ المادّيّ، وأنتج ذلك تأثيرًا متزايدًا داخل إطار التجمّعات العلمانيّة. وأصبحت ردود الفعلالتي يتلقّاها الإنسان العلمانيّ من أفعالهم تفيد بشكل مباشر ثقتهم في بنيات الإنجاز البشريّ المادّيّ الملموس، بدلًا من التفاعل الإلهيّ غير الملموس[3].

لكنّنا نرى أنّ جدارة الإنسان الحقيقيّة تكمن في قدرته على أن يكون موضوعيًّا، فهذا هو المعيار الأساسي للقيمة الإنسانيَّة، فالإنسان هو «من عرف كيف يفكّر»، فمن لا يعرف كيف يفكّر ليس إنسانًا بالمعنى الحقيقيّ، مهما كانت مواهبه، أي ليس إنسانًا بالمعنى المثاليّ للكلمة. ويعبّر كثير من الناس عن ذكائهم عندما تهيم أفكارهم في تلافيف الرغبات والمصالح والتحيّزات، ولكن حينما يتعارض الحقّ مع ما يرضيهم يختفي ذكاؤهم أو يُطمَس، وهو أمر لاإنسانيّ وإنسانيّ صرف معًا. وقد ذكرنا في أحد كتبنا أنّ المرء عليه أن يموت قليلًا حتّى يصبح موضوعيًّا، ما لم يكن روحانيًّا ميتًا عن الدنيا بطبيعته، ويجد حياته في فنائه.

---

[1]- Frithjof Schuon :The Transfiguration of Man , World Wisdom Books,Indiana,U.S.A. 1995,p26.

[2]- Michael D. Waggoner: Op. Cit, p 80.

[3]- Phil William Zarns: The Spirit and the Secular: A Study on the Holy Spirit and Church Planting, Wipf and Stock Publishers, 2021, p 44.

وإذا نظرنا إلى الموضوع نظرة موضوعيّة، فسوف نجد أنّ «القيم الإنسانيّة لا توفّر وحدها مخرجًا من هذه المسؤوليّة المحزنة. فالعقلانية وضبط النفس، والتعاطف، والرعاية والتسامح وغير ذلك الكثير كلّها قيم يجب أن تشاركها الإنسانيّة إلى حدّ كبير مع التقاليد الدينيّة، خاصّة مع الأديان المحوريّة»[1].

من هنا نقول: «إنّ تعريفنا لمصطلح الإنسان العاقل هو ما يجعله كائنًا كلّيًا يتشبّه بالله جل وعلا، وهو ما يجعله آية ربّانيَّة، فمن المنطقيّ والمشروع عندنا أن تكون الكلمة الفاصلة في مسألة الأنثروبولوجيا هى الاتّساق مع المعايير السماويَّة والسعي إلى الله سبحانه، أو بتعبير آخر، إنّ كمالنا سواء أكان دوائر متراكزة أم أنصاف أقطار محيطة، تتصرّف جميعًا من منظور المركز الربانيّ»[2].

وهكذا يتعيّن فهم أنّ الفضائل الطبيعيّة ليس لها إلّا قيمة واحدة فعّالة عندما تلتحق بالفضائل العلْويَّة فحسب، والتيّ تفترض درجة من الموت. والحقّ إنّ الفضيلة الطبيعيَّة لا تستثني الكبرياء، وهو أعتى الرذائل جميعًا، وأمّا الفضائل العلْويَّة المتجذّرة في الله سبحانه فحسب، فهي التي تتحقّق في تواضع، وليس تواضع العاطفيَّة الفرديّة، بل بالوعى بلا شيئيّتنا حيال وجه الله تعالى ونسبيّتنا حيال الآخرين. وبتعبير ملموس، نقول إنّ المتواضع حقًّا سيقبل انتقادًا مجحفًا يحتوي على ذرة من الحقيقة، حتّى لو صدر من شخص لا يتمتّع بالكمال ولكن يستحقّ الاحترام، والإنسان المتواضع لا يسعى إلى الاعتراف بفضائله، ولكنّه يسعى إلى التفوّق على ذاته، وإلى رضى الله سبحانه لا إلى رضى الناس عنه.

ثانيًا- تفكيك مركزيّة الإنسان

قد لجأت المدنيّة الغربيّة إلى إضفاء المطلقيّة على الإنسان الأرضيّ بعد قيام إنسانيّةِ النهضة، ثمّ حرمت الإنسان حقّه من المركز، وصنعت فنونًا وثقافات بلا مركز، وحاولت

---

[1]- Stijn Latré، Walter Van Herck، Guido Vanheeswijck: Radical Secularization?: An Inquiry into the Religious Roots of Secular Culture, Bloomsbury Publishing USA, USA, 2014, p 217.

[2]- Frithjof Schuon: To Have a Center, World Wisdom Books,Indiana,U.S.A 1990, p p. 48- 89.

تلك الإنسانيّة الغربيّة أن تُسبغ عليها صبغة المطلقيّة، مثل ذلك الإنسان الأرضيّ في العقلانيّة والإنسانيّة والعلم في القرن السابع عشر، والذي قام على السيطرة على الطبيعة وغزوها، ويرى الطبيعة عدوًّا يُهتك ويُدمّر باسم حقوق الإنسان، والتي يراها مطلقة في نفسه، فعكف على تدمير غابات شاسعة باسم الرفاهيّة الاقتصاديّة، دون أن يخطر له آثار أعماله على الأجيال القادمة وعلى مخلوقات هذا العالم، وهذا المخلوق الذى يرى الحياة على الأرض مطلقة ويحاول أن يطيلها بأيّ ثمن لأطول زمن ممكن، ومن ثمّ جاء العلم الحديث بعجائب وأهوال بما فيها الإخلال بالتوازن الإيكولوجيّ والانفجار السكّاني، ولا حقّ فيه عند الإنسان للربّ ولا للطبيعة، ويعتقد أنّه مطلق حتى عندما يتحدّث عن الإنسان كمُشاهد تافه على كوكب صغير على حافّة مجرّة صغرى، وكما لو كان ذلك التواضع السطحيّ المفتعل لم يقم كذلك على مطلقيّة الحواس والخبرة وقوى العقل في الإنسان الأرضيّ.

وقد وصف "أنصار العلمانيّة الإنسانيّة بعض ممارساتهم على أنّها تُلبّي احتياجات الناس، الذين يبحثون عن بدائل للعروض الدينيّة التقليديّة. كذلك يؤكّد بعضهم على أنّه يجب عليهم، بوصفهم إنسانيّين، ألّا يسمحوا للمجتمعات الدينيّة بأن تكون المتحكّم الوحيد في المدينة!"[1]. نتيجة ذلك الاعتقاد الخاطئ "عكف الإنسان الغربيّ منذ النهضة على تنصيب «روح الإنسان» بمعنى «نفسه» واقعيًّا على سدّة الكون، وأطاح بالقداسة في الكون باسم «سيادة الإنسان»، كى ينتهي سعيه إلى أسفل حال إنسانيّ ممكن على نطاق لم يحدث من قبل، فمن الواضح أنّ الإنسانيّة الكلاسيكية التى تدّعيّ الكلام باسم الإنسان قد سقطت، ولو قُدِّرَ لها مستقبل، فلا بدّ أن يسبقه تغيّر عميق في مفهوم ما هو الإنسان؟ كما لا بدّ من إعادة فحص تاريخ الإنسانيّة في العلمانيّة على مدار قرون قليلة من منظور التراث الروحيّ الشاسع لبنى الإنسان، والذى أزاحته العلمانيّة بحجّة «حرّيّة الإنسان»، وقد زاد اللغط العاطفيّ في حاضرنا عن وحدة الجنس البشريّ، وما إذا كان

[1]- Jones, Stephen، Catto, Rebecca: Science, Belief and Society: International Perspectives on Religion, Non-Religion and the Public Understanding of Science, Policy Press, United Kingdom., 2019, p 201.

يمكن أن توجد أسرة إنسانيّة، والتي لا بدّ قبل كلّ شيء أن يكون أعضاؤها إنسانيّين»[1].

وعليه فلا بدّ للإنسان من استعادة إنسانيّته لو كان هناك ولو بصيص أمل في استمرار حياته على الأرض، ولا يُحتمل أن يتأتّى ذلك دون ميلاد جديد للمفهوم التراثيّ عن الإنسان، والذي أهدره المفهوم عن العالم الحديث اليوم في زوايا النسيان، ولا دون التفاهم مع الكائنات الإنسانيّة الأخرى التى تعكس جوانبَ مختلفة من الروح الواحد، والتي تسكن في مركز كلّ إنسان سواء أكان شرقيًّا أم غربيًّا [2].

وهذا ينقلنا مباشرة إلى الحديث عن المقصود بالعلمنة الشاملة للإنسان - وهي أهمّ عناصر العلمنة ونقطة البدء الحقيقيّة في العلمانيّة الشاملة - فتعني - كما أسلفنا - تأكيد مركزيّته المطلقة في الكون، وأنّه مقياس كلّ شيء ومرجعيّة ذاته، ومتمركز حولها. ولكن الإنسان في الوقت نفسه مجرّد جزء من النظام الطبيعيّ المادّيّ الذي لا يمكن تجاوزه، فهذا هو العالم الوحيد الذي يعرفه، حدودهما واحدة؛ ولذا تنطبق على الإنسان قوانين الطبيعة والأشياء الأخرى، وتسري عليه قوانين الواحديّة المادّيّة، فلا يوجد قانون للطبيعة وحركة المادّة وآخر للإنسان وحركة التاريخ[3]، ولا توجد قوانين للجسد والدوافع الغريزيّة وأخرى للنفس والتطلّعات المثاليّة، فالإنسان إن هو إلّا كائن طبيعيّ مادّيّ. ونقطة الاختلاف بين ما هو إنسانيّ وما هو غير إنسانيّ من هذا المنظور العلمانيّ الشامل هو اختلاف في الدرجة لا في النوع، وفي الكم لا في الكيف، ومن ثمّ يتمّ تفسير الإنسان في جوانبه وأبعاده كافّة، وفي ماضيه وحاضره ومستقبله ما هو غير إنسانيّ، أي من خلال القوانين المادّيّة والطبيعيّة العامّة التي تسري على الأشياء والظواهر كافّة. والمرجعيّة النهائيّة لهذا الكائن مرجعيّة مادّيّة كامنة في المادّة، فهو نتاج البيئة، والعوامل الوراثيّة،

---

[١]- نصر، سيد حسين، الحاجة إلى علم مقدس، ترجمة د. حمادة أحمد على وعمر نور الفاروق عمر، دار نيو بوك، القاهرة، ٢٠١٥، ص١٩٨.

[٢]- م.ن، ص١٩٨.

[٣]- المسيري، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة، مصدر سابق، ص ١٢٠.

والقوى التاريخيّة، والصراعات الطبقيّة، والدوافع البيولوجيّة، والديناميّات الغريزيّة الطبيعيّة، والحتميّات المختلفة، والصفات العرقيّة والإثنيّة (حجم الجمجمة أو المخّ، أو المقدرة العضليّة والذهنيّة، والمنجزات الحضاريّة التي اكتشفتها العلوم الإنسانيّة ذات التوجّه العلمانيّ الشامل وصاغتها على هيئة قوانين عامّة ذات مقدرة تفسيريّة شاملة مَن وجهة نظر من صاغوها ومَن يؤمنون بها). لكلّ هذا.. نجد أنّ الإنسان هو في النهاية مركز الكون الذي ادّعى أنّه فقد مركزيّته وتمّت مساواته وتسويته بكلّ الكائنات الأخرى[1].

ومن تداعيات ذلك المفهوم الحالي على الإنسان أنّه تصوّر نفسه مخلوق مركزه ذاته وغير مسؤول أمام أيّ سلطة إلّا نفسه يتحكّم في قوى غير محدودة يطلقها على البيئة الطبيعيّة، ولا تنتهى إلّا بعدوانه على ذاته وعلى عالم الطبيعة على نطاق يهدّد وجوده ذاته، وهو إنسان دنيويّ يعتبر نفسه متمرّدًا على الربّ، وأنّه سيّد مصيره ومصير الآخرين، ويلجأ إلى العدوان بقدر متزايد ليطفئ نهمه، وانتهى اليوم حتمًا إلى حالٍ من عدم التوازن والفوضى التي يلقّاها عند كلّ منعطف في حياته، وهو ما يودي به إلى الحرب بين آنٍ وآخر، وهي أوضح عَرَضٍ من مرض الحداثة يهدّد بالويل في حياته، وهناك محاولة لعلاج هذا المرض لتحقيق نوع من السلام، ولكن ذلك يجري لا كنوع من الأمل في استعادة التوازن واستعادة النظام من الفوضى، بل كى يسمح باستمرار عدم الاتزان لفترة أطول دون المبالغة في خلق اضطراب، وقليل من يسأل ما إذا كان الإنسان الحديث يستحقّ الحياة في سلام في حين انخرط في حرب مع باطنه ذاته، والذي استمرّ يعيش فيه رغم كلّ شىء، كما انخرط من خارجه في حرب مع حقيقة النظام قبل الكونيّ الذي لازال يحيا، وهو صاحب الكلمة الأخيرة فيما إذا كان الإنسان واعيًا بالحقيقة أم لا[2].

[١]- م.ن، ص ١٢١.

[٢]- نصر، سيد حسين، الحاجة إلى علم مقدس، مرجع سابق، ص ١٩٩.

من هنا وجب التنويه أنّ لعلمنة الإنسان خطورة كبيرة على الواقع الإنسانيّ الدينيّ والأخلاقيّ بالتبعيّة؛ تُفقد الإنسان وتسلبه بعده الروحي وتُسهم -من ناحية أخرى- في خلق كائنلا يؤمن سوى بالمادّيّات؛ لذلك هي محاولة منهجيّة تحمل في باطنها خطرًا داهمًا يحاصر الإنسانيّة جميعًا.

ثالثًا- الأنثروبولوجيا من التعالي إلى المنظور الدنيويّ

نرغب في هذا الجانب توضيح نوع السلوك الذي يجب على الإنسان أن يحقّقه حتى يتسنّى له العيش في وفاق مع طبيعته الحقّة التي فطره الله عليها، ومن ثمّ الوصول إلى الاستنارة التي تتحقّق بالتأمّل في طبيعة الكون وطبيعة الخلق الإلهيّ من خلال إعمال العقل. وفقًا لذلك يرى بعض الباحثين أنّ «الإنسان يتنازعه اتجاهان: النزوع الجنينيّ والنزوع الربّانيّ، أمّا النزوع الجنينيّ فهو الرغبة في الهروب من عبء الهويّة، والتركيبيّة والتعدّديّة والخصوصيّة، والمسؤوليّة والإنسانيّة المشتركة والقيم الإنسانيّة والأخلاقيّة العالميّة، والحدود (معنى العقوبة، ومعنى التعريف، ومعنى الحدود النفسيّة)، والزمان والمكان، والمقدرة على التجاوز، حتى يعود الإنسان إلى عالم الطفولة الأولى وإلى حالة الإنسان الطبيعيّ المادّيّ، بل إلى ما قبل الطفولة الأولى داخل رحم الأمّ، حيث العالم سائل بسيط، لا توجد فيه أيّ حاجة للتجاوز، إذ لا أبعاد له ولا توجد فيه كلّيّات أو مطلقات أو ثوابت، عالم يهبط الإنسان فيه ويستقرّ في قاعه، لا يوجد فيه حيّز إنسانيّ أو زمان أو ثغرات، أو تدافع أو حدود أو صراع، أو فارق زمنيّ بين المثير والاستجابة .. عالم بلا ذاكرة، لا قيمة فيه، ولا قداسة ولا دنس، ولا عدل ولا ظلم، ولا حقّ ولا حقيقة ... عالم من الصيرورة الدائمة التي تشكّل الثبات الوحيد.. عالم من الأيقونات غير المترابطة، المكتفية بذاتها»[1]. «أيقونات لا تشير إلى إله، فهي تجسّدٌ بلا لوجوس. عالم خال من الثنائيّات، يشبه العالم قبل أن يمنح آدم المقدرة على تسمية الأشياء، حين كان لا يزال إنسانًا طبيعيًّا ذا بعد واحد، جزءًا من الطبيعة يُعرف في ضوء وظائفه البيولوجيّة، قطعة من الطين مادّة أوّليّة لم ينفخ الإله بعد فيها من روحه، ولذا، فهو لم يكن يعي بعد أصله

---

[١]- المسيري، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة، ص٢٥٩.

الإلهيّ، أو المسافة بين الخالق والمخلوقات، وبين الدالّ والمدلول، والمحرّمات والمباحات، والحقيقة والزيف، والحقّ والباطل، والعدل والظلم»، عالم يشبه ذلك العالم الذي يحلم به جاك دريدا: عالم براءة الصيرورة .. عالم الإشارات بلا حقيقة وبلا أصل، أو كما يقول رورتي: إنّه عالم مادّيّ تمامًا، خالٍ من القداسة، لا يعبد الإنسان فيه شيئًا، ولا حتى نفسها، أي أنّه عالم خالٍ من الكلّيّات الميتافيزيقيّة والمادّيّة، ومن النزعات الدينيّة والإنسانيّة»[1].

وقد عبّرت هذه النزعة الجنينيّة والرغبة في السيولة عن نفسها دائمًا من خلال المنظومات الحلوليّة الكمونيّة الواحديّة، سواء أكانت روحيّة (وحدة الوجود الروحيّة) أم مادّيّة (وحدة الوجود المادّيّة)، في إنكارها الشرس للكلّيّات المفارقة لعالم الحواس والصيرورة، وفي دمجها الإله والطبيعة والإنسان بحيث يصبح العالم جوهرًا واحدًا لا اختلاف فيه ولا تمايز. ومن بين المنظومات الروحيّة، يمكن أن نذكر الغنوصيّة، والقبالاه اليهوديّة، وغلاة المتصوّفة، وكثير من الهرطقات الدينيّة والحركات الشعبويّة الشيوعيّة ذات الطابع المشيحانيّ الآدميّ (نسبة إلى آدم)، ومن بين المنظومات المادّيّة، يمكن أن نشير إلى كلّ الفلسفات المادّيّة، وبخاصّة الفلسفات المادّيّة العلميّة، مثل فلسفة السفسطائيّين الذين لا يجدون في العالم سوى حركة، وكلّ هذه الفلسفات الواحديّة لا تتمرّد على فكرة الإله المفارق وحسب، وإنّما ترفض كلّ الكلّيّات والتجاوز والحدود، وضمن ذلك الحدود التي تحدّد الإنسان كإنسان، وتفصله عن الكائنات الطبيعيّة؛ ولذا فهي تذيب الإنسان كمقولة مستقلّة وككائن متجاوز للطبيعة المادّيّة[2].

وقد عبرت النزعة الحلوليّة الكمونيّة الواحديّة عن نفسها في الفكر الغربيّ ابتداء من عصر النهضة في الغرب. فجوهر المشروع التحديثيّ الغربيّ (العلمانيّ الشامل) إلغاء أيّ مرجعيّة متجاوزة، والإيمان بالمرجعيّة المادّيّة الكامنة التي تدور حول فكرة الإنسان الطبيعيّ الذي لا يتحرّك في حيّز إنسانيّ مستقلّ، وإنّما يتحرّك في الحيّز الطبيعيّ المادّيّ، عالم الصيرورة الدائمة، الذي لا يعرف الكلّيّات أو المطلقات أو الثوابت أو الحدود للإنسان الطبيعيّ الذي يعيش في الطبيعة وعلى الطبيعة[3].

---

[١]- المسيري، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة ص٢٥٩.

[٢]- م.ن، ص٢٦٠.

[٣]- م.ن، ص٢٦٠.

نتيجة لذلك جرت محاولات عديدة في العقود الأخيرة لتتبّع مراحل «تشويه صورة الإنسان في الغرب»، بدءًا من المراحل الأولى من الثورة الدنيويّة في عصر النهضة، والتي يمكن رؤية بعض أسبابها بالفعل في أواخر العصور الوسطى، وانتهاءً بالحالة غير الإنسانيّة التي يُجبر الإنسان الحديث عليها من خلال حضارة يُفترض أنّها إنسانيّة. لا يمكن أن يكون تتبّع هذا التشوّه في الواقع أيّ شيء سوى تتبّع جانب واحد من عمليّة إلغاء مركزيّة المعرفة والحياة. وقد ظهر التحلّل والتشوّه في تاريخ الغرب لصورة الإنسان على أنّه نفسه «صورة الإله» «imago Dei» مع تلك الإنسانيّة العلمانيّة التي تميّز عصر النهضة، والتي تنعكس بشكل مباشر في «الفنّ العلمانيّ» «worldly Art»[1].

غير أنّ واقع أوروبا في هذه المرحلة هو الذي فجّر التمرّد على الدين، وأقنع الفكر والمجتمع الأوروبيّبأنّ عدوّ العقل فيه هو الدين، فـ«كانت الثورة العلمانيّة التي فجّرتها فلسفة التنوير الأوروبيّ والتي أقامت قطيعة معرفيّة مع فلسفة الحكم الكهنوتيّ، وأسّست النزعة العلمانيّة الحديثة على التراث الأوروبيّ القديم وعلى عقلانيّة الأوروبيّ الحديث التي أحلّت العقل والتجربة محلّ الدين واللاهوت.

لقد أعادت الثورة العلمانيّة الكنيسة إلى حدودها الأولى، خلاص الروح ومملكةالسماء، وجعل العقل والتجربة دون الدين واللاهوت المرجع في تدبير شؤون العمران الإنسانيّ»[2]. ولكن هناك بعض العناصر من أصل سابق ساهمت في هذا السقوط المفاجئ أيضًا، وعادة ما يتمّ تفسيرها على أنّها عصر اكتشاف الإنسان، في الوقت الذي بدأت تضعف فيه سيطرة التراث المسيحيّ على الإنسان الغربيّ. أحد هذه العناصر هو التمييز المفرط بين الإنسان كمقرّ للوعي، أو بين الأنا والكون باعتباره «اللّاأنا» «not-I»، أو مجالًا لواقع ينفر منه الإنسان. لم يكن هذا الموقف غير مرتبط بالتمييز المفرط للروح عن الجسد في اللاهوت المسيحيّ الرسميّ، حتى لو تمّ ملء هذه الفجوة بالتراث الهرمسيّ، وخاصّة جانبها الخيميائيّ، لقد أثّرت حتى على الحياة اليوميّة لمجتمع العصور الوسطى من خلال الطوائف الحرفيّة. إنّ «الملائكيّة» في لاهوت العصور الوسطى، على الرغم من احتوائها

[١]- نصر، سيد حسين، المعرفة والمقدّس، مرجع سابق، ص١٦١.

[٢]- عمارة، محمّد، الشريعة الإسلاميّة والعلمانيّة، ط١، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٣م، ص١٩.

على حقيقة عميقة، لم تأخذ في الاعتبار سوى جانب واحد من «علم الإنسان» التراثيّ "the traditional anthropos"، مما سمح بالتمرّد ضدّ مثل هذه النظرة من قِبل أولئك الذين اعتقدوا أنّه من أجل اكتشاف الأهمّيّة الروحيّة للطبيعة والأهمّيّة الإيجابيّة للجسد، كان عليهم إنكار مفهوم القرون الوسطى للإنسان. إنّ عبادة الجسد في عصر النهضة، حتى لو تجسّدت في الهند من قِبل بعض المهووسين بالتاريخ، لم يكن من الممكن أن تعارض الهندوسيّة بالطريقة نفسها التي كانت تعارض بها المسيحيّة في الغرب[1].

كما أنّه توجد عوامل أخرى أدّت إلى تدمير صورة الإنسان الدينيّ، وساعدت في ولادة ذلك المتمرّد الدنيويّ الذي عادة ما يعرّف الإنسان الحديث نفسه به، كانت تلك الولادة مرتبطة في الغالب بظواهر عصر النهضة نفسها وعواقبها، أو كانت لها جذورها في أواخر فترة العصور الوسطى. وتشمل هذه العوامل تدمير الوحدة والتسلسل الهرميّ للمعرفة الذي نتج عن خسوف البعد العلميّ للتراث في الغرب. أدّى هذا الحدث بدوره إلى إفراغ علوم الطبيعة من محتواها الباطنيّ وثقلها، وإلى ظهور الشكّ واللاأدريّة جنبًا إلى جنب مع كراهية الحكمة في شكلها المسيحيّ، وفقدان المعرفة القائمة على اليقين الذي كان في حدّ ذاته نتيجة اختزال الوجود إلى مفهوم عقليّ وإنكار لأشعّة توحيده وتقديسه[2].

من وجهة نظر فكريّة، يمكن إرجاع المراحل الرئيسيّة في عمليّة تشويه الإنسان الدينيّ إلى الدنيويّ لأواخر العصور الوسطى؛ لأنّها تشمل التمسّك الأرسطيّ الصارم للفكر الغربيّ في القرن الثالث عشر الذي حدّده بعض الباحثين عند ابن رشد. هذا التخريج «exteriorization» للفكر المسيحيّ تلاه علمنة علم الكون في القرن السابع عشر، وهو نفسه نتيجة «تجنيس» «naturalization» الإنسان المسيحيّ كمواطن راضٍ عن هذا العالم. هذه الفترة أعقبتها بدورها فترة تأليه الزمن والعمليّة التاريخيّة المرتبطة في القرن التاسع عشر باسم «هيجل» وغيره ممن صنعوا التغيير وأصبحوا أساس الواقع ومعيار الحقيقة نفسها.

إنّ تطوّر الفلسفة واللاهوت الأرسطيّين في قالب مسيحيّ لم يكن مناقضًا للتراث

[١]- نصر، المصدر الأسبق، ص١٦٢.

[٢]- نصر، سيد حسين، المعرفة والمقدّس، مرجع سابق، ص١٦٣.

طبعًا؛ بل إنّه قدّم لغة ميتافيزيقيّة ذات قوّة عظمى وتأكيدات عقائديّة ذات عمق ملحوظ، لكنّه كما ذكرنا سالفًا، نحّى عمليّة المعرفة جانبًا، علاوة على ذلك، فإنّ الرشديّة في العالم الغربيّ، وعلى النقيض من العالم الإسلاميّ ذاته الذي أشاد به ابن رشد بنفسه، سلبت الكون «روحه»؛ مما ساعد على علمنة الكون الذي كان له تأثير عميق على مصير الإنسان الغربيّ نفسه[1].

لم تكن الثورة العلميّة في القرن السابع عشر آليّة لتصوّر العالم فحسب، بل لتصوّر الإنسان أيضًا، وخلقت عالمًا وُجد فيه الإنسان نفسه غريبًا. علاوة على ذلك، أدّت العلمويّة التي صدرت من هذا القرن والنجاح الواضح للفيزياء النيوتونيّة إلى إنشاء سلسلة كاملة ممّا يسمّى بعلوم الإنسان، والتي تحاكي حتّى يومنا هذا الفيزياء التي عفا عليها الزمن بالفعل. وُلدت العلوم الحديثة للإنسان في ظلّ انتشار الوضعيّة المرتبطة بشخصيّة مثل «أوجست كونت» الذي قام ببساطة بعكس العلاقة التراثيّة بين دراسة «الإله» "Deus"، و«الإنسان» «homo»، و«الطبيعة» «natura»، في إنشاء نظريّته الشهيرة ذات المراحل الثلاث للتقدّم البشريّ، والتي تقوم على سوء الفهم التامّ لطبيعة الإنسان، وهو محاكاة ساخرة للمذاهب التراثيّة المتعلّقة بالوجود البشريّ على الأرض[2].

إنّ النزعة الواحديّة المادّيّة بدأت تكتسح الجميع، لتسقط كلّ الحدود، بحيث يتحوّل العالم إلى كيان ذي بعد واحد يتحرّك فيه البشر في إطار حتميات مادية، تعفيهم من مسئولية الاختيار، وحيث الأمل أن تقوم الهندسة الوراثيّة الداروينيّة بتحسين النسل وأخلاقيّات الإنسان من خلال تغيير الجينات والتحكّم فيها، ومن خلال عمليّات الاستنساخ النظيفة المعقّمة، وحيث يوجد عالم من شاشات التلفزيون والكمبيوتر تعفي الإنسان من مسؤوليّة الحركة بين الآخرين، فيجلس في منزله ليبيع ويشتري ويعمل ويتسلّى.. دون أن يرى بشرًا، تمامًا مثل الجنين في رحم أمّه، أو كالطفل في علاقته بثديها! والقضيّة الآن هي أنّه كيف يمكن أن نستمرّ في هذا العالم الحديث دون أن نسقط في العالم الجنينيّ، ودون أن ننسى أنّ نزعات التجاوز الربّانيّة داخلنا هي، في واقع الأمر،

---

[1]- S. H. Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man, Harpercollins, 1991, p30.

[٢]- نصر، المعرفة والمقدّس، مرجع سابق، ص١٦٤.

مصدر إنسانيّتنا؟! وكيف يمكن أن نؤسّس حضارة إنسانيّة حديثة لا تؤدّي بالضرورة إلى تقويض الإنسان؟!

ولعلّ المطلوب الآن هو تحديد ثمن التقدّم (الثمن الباهظ الذي تدفعه لعمليّات التحديث في إطار العلمانيّة الشاملة)، وموازنة الثمن بالثمرة. فالإنسان الغربيّ بنى منظومته المعرفيّة والصناعيّة على أساس تجاهل الثمن الحقيقيّ للتقدّم، وانطلاقًا من مقدرته على تصدير «فواتير التقدّم إلى الشرق من خلال هيمنته الاستعماريّة. أمّا نحن، فإنّنا ندفع ثمن التقدّم غاليًا وكاملًا.. بلا نقصان ولا مهادنة؛ لذا قد يكون من الضروريّ الوصول إلى مفهوم مركّب لعلاقة الإنسان بالكون وبنفسه، مفهوم يؤكّد حرّيّة الإنسان ومقدرته على إعادة صياغة ذاته وواقعه، دون أن يستبعد سعادة الإنسان وطمأنينته أو قيمه وهويّته، أو حدوده وإنسانيّته، أو اتزانه مع نفسه ومع من حوله ومع بيئته، باعتباره كائنًا مكرّمًا مستخلَفًا من الله -سبحانه وتعالى- في الأرض لإعمارها لا لتخريبها، أي أنّ تغيير الإطار المعرفيّ الذي نتحرّك داخله وتغيير أسسه الأخلاقيّة والإنسانيّة أمر ضروريّ للإنسانيّة كلّها[1].

رابعًا- نحو أنثروبولوجيا متكاملة

إنّ المسألة الجوهريَّة في الأنثروبولوجيا أنّ الإنسان متنوّع نفسيًّا بمواهبه ومثله، وعنده مثال الحكيم أو القدّيس، ثمّ مثال البطل، ثمّ مثال الإنسان العاديّ المحترم «المعقول»، وأخيرًا مثال مَن لا يسعى إلّا لاقتناص لذّة اللحظة ولا تعدو مميزاته الطاعة والإخلاص لغيره. ولكنّنا نجد بين غير المتجانسين نفسيًّا ذلك النمط الذي «بلا مركز»، والذي يقدر على «كلّ شيء ولا شيء» في الآن ذاته، وعلى استعداد لكي يكون مقلِّدًا أو مخرّبًا. ولنضف أنّ في هذه الدنيا تمايزات وظلال من الاختلافات في كلّ شيء.

وقد وقف الإسلام بقوّة في وجه المطلقيّةالإنسانيّة التي يمكن وصفها بالبروميثيّة والتيتانيّة Promethean and Titanic، ولم يسمح مطلقًا بتمجيد الإنسان على حساب الربّ، وحتى على حساب خلقه، وأشدّ ما تنفر منه حساسيّة المسلم التراثيّ فنون عصر

[١]- المسيري، مرجع سابق، ص ٢٦٦.

النهضة التيتانيّة التي عكفت على تمجيد الإنسانيّة في تمرّدها على السماء، ولو كان العلم الحديث والثقافة التي جرَّت إليه يسبغ على نفسه حقًّا مطلقًا لتدمير الأرض وحتّى السماء لو طالها لم تَجُزْ على العالم الإسلامي، وليس من جرَّاء نقص في معرفة الرياضة والفلك، بل بموجب استبعاد المنظور الإسلاميّ لإمكان تأليه الإنسان الأرضيّ وعلمنة الطبيعة الشموليّ، فالإسلام يرى أنّ المطلق هو الله تعالى فحسب.

وقد كانت تبعات المنظور البروميثيّ على العلاقة بين الإنسان والبيئة شديدة الوقع، ففي حين لم يكن الإنسان مطلقًا في الإسلام التراثيّ، فإنّ حقّه بالتالي لم يكن مطلقًا في خضم نسيان حقوق الربّ ومخلوقاته، فالإنسان الغربيّ الحديث لا يدين بشيء لأحد، وذلك بخلاف المسلم والمسيحيّ في هذا الأمر، ولا يشعر بأيّ مسؤوليّة حيال الكائنات غير الإنسانيّة، في حين أنّ المسلم homo islamicus قد عاش دائمًا على وعي بحقوق الربّ وحقوق مخلوقاته، ويحمل هموم الإنسان بأعمق معنى، وقد كان لهذه السلوكات صدى واسع على موقف المسلم من الطبيعة والبيئة، خاصّة قبل سيطرة الغرب على العالم الإسلاميّ.

ويلوم كثير من العلمانيّين اليوم ما يسمّى التراث اليهوديّ المسيحيّ Judeo Christian tradition، إضافة إلى الإسلام في هذا السياق، لا في أيّ سياق آخر على محنة البيئة الحاليّة، ويتناسون واقع أنّ أرمينيا وأثيوبيا، وحتّى شرق أوروبا المسيحيّ لم تسهم في ذلك العلم وتقنياته، والتي استحالت في يد الإنسان العلمانيّ إلى أدوات لتدمير العالم، وعليه فلا بدّ من إضافة عوامل أخرى، فنتذكّر أوّلًا أنّ اختيار التراث اليهوديّ المسيحيّ موضوعًا للحديث، فمن الأولى أن نتحدّث عن التراث اليهوديّ المسيحيّ الإسلاميّ، وهكذا نضمّ الأديان الإبراهيميّة الثلاثة في الموضوع، وثانيًا علينا أن نتذكّر أنّ كلّ دين من الأديان الإبراهيميّة له مذهبه الدينيّ ومغزاه الميتافيزيقيّ والروحيّ في حدود واضحة، وفيما يتعلّق بمسألة المغزى الروحيّ والميتافيزيقيّ، فقد أسهم فيها الإسلام بأعظم مما ذهب إليه التيار العامّ للاهوت المسيحيّة الغربيّة، وقد حافظ دائمًا حتى اليوم على تعاليمه التى نُسيت أو هُمِّشت في الفكر الدينيّ للغرب[1].

[١]- نصر، الحاجة إلى علم مقدس، ص١٢٠.

وقد اختلف تصوّر الإسلام لقضيّة الأنثروبولوجيا من منظور رؤيته لنطاق عمل الذات الإلهيّة الذي يتعدّى حدود الخلق للمخلوقات إلى حيث يكون الله سبحانه وتعالى أيضًا الراعي والمدبّر لكلّ عوالم وأمم وعمران المخلوقات[1]. أمّا الإسلام الذي يحافظ مثل اليهوديّة في بنيته الشكليّة على قالب الروحانيّة الإبراهيميّة حيث تدور رسالة الوحي فيه حول قطب المعرفة، ويخاطب الوحي الإنسان باعتباره ذكاءً قادرًا على التمييز بين الحقيقيّ وغير الحقيقيّ، ومعرفة المطلق، رغم أنّ الحاوي الدنيويّ لهذه الرسالة هو العقليّة العربيّة السامية التي أعطت لبعض مظاهر هذا الدين طرفًا من الحماسة والاندفاع وصفة الإلهام التي تظهر على المستوى اللاهوتيّ «معاديًا للعقلانيّة» الإراديّة المرتبطة بالأشاعرة، ويظلّ محتوي الرسالة المحمّديّة مرتبطًا بالمنظور الحكميّ وأوّلانيّة المعرفة، وشهادة الإيمان لا إله إلا الله هي بيان يتعلّق بالمعرفة لا بالعواطف والإرادة، إنّها تنطوي على المعرفة الميتافيزيقيّة المتعلّقة بالمبدأ وتجلّياته، والأسماء التراثيّة التي استُعملت لكتاب الإسلام المقدّس ترتبط جميعها بالمعرفة، مثل القرآن والفرقان وأمّ الكتاب، ويشير القرآن ذاته في معظم سوره إلى أهمّيّة العقل والمعرفة. والآيات الأولى التي أوحي بها في سورة اقرأ تتضمّن المعرفة والعلم (اقرأ ثمّ تعلّم): ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ وحتى أصل الكلمة العربيّة للفقه الإسلاميّ ترتبط بالعقل أو المعرفة، وقد كان في الإسلام والحضارة التي أبدعها احتفاءٌ حقٌّ بالمعرفة بأشكالها المختلفة بطريقة ما أو بأخرى، وهي ترتبط بالمقدّس الممتدّ بتسلسل هرميّ من النمط التجريبيّ والعقليّ للمعرفة إلى أعلى صورة لها (المعرفة أو العرفان)، وهي معرفة موحِّدة عن الله ليست من قِبل الإنسان باعتباره فردًا، بل من قِبل المركز الإلهيّ للذكاء الإنسانيّ، التي تصبح في مستوى العرفان موضوعًا، وكذلك غايةً للمعرفة؛ ولهذا يُطلق على الحكيم العرفانيّ والمستنير بالعارف بالله (المرء الذي يعرف خلال الله أو به)، وترتبط الكلمة العربيّة «العقل» بكلمة رباط، أي هي التي تربط الإنسان بأصله، ويمكن مقارنتها اشتقاقيًّا بالدين نفسه؛ لأنّ الدين في هذه الحالة ما يربط الإنسان ويوصله بالله، وحتى

---

[١]- عمارة، محمد، العلمانية بين الغرب والإسلام، دار الدعوة، الكويت، ١٩٩٦م، ص١٧.

الكلمة العربيّة للشعر مرتبطة بجذر معنى الوعي والمعرفة، أكثر من كونه حالة إنتاج أو صنع، ويقدّم التراث الإسلاميّ دليلًا قاطعًا على الطابع المقدّس للمعرفة ومركزيّة المنظور الحكميّ في الحياة الروحيّة، وهو منظور يظلّ مخلصًا ومدركًا لوظيفة الحفاظ للمعرفة وطبيعة الذكاء باعتباره هبة ثمينة من الله، والتي بمجرّد تحقّقها بالوحي تعتبر أهمّ وسيلة للوصول إلى المقدّس، ووجود الذكاء ذاته صفة مقدّسة في نهاية المطاف[1].

من هنا يرى د. محمّد البهيّ أنّ العلمانيّة ليس لها مكان في وجود الإنسان مع الإسلام، فإمّا أن يوجد الإسلام ولا علمانيّة، أو توجد العلمانيّة ولا إسلام، والعلمانيّة في تصوير بعض المسلمين المعاصرين، وفي محاولتهم التوفيق بينها وبين الإسلام في مجتمع إسلاميّ تعود إلى قصور في تصوّر الإسلام، ثمّ إلى رغبة في محاكاة حلول في تفكير الغرب، لمشاكل كانت وليدة البيئة الغربيّة، ونتيجة الصراع فيها حول السلطة والتفرّد بالقوّة في كلّ جوانبها في المجتمع الأوروبيّ[2].

حين نتحدّث عن الإنسان، فأوّل ما يخطر لنا هو الطبيعة الإنسانيَّة بما يميّزها عن الطبيعة الحيوانيَّة، فالطبيعة الإنسانيَّة قد جُبلت على المركزيّة والكلّيَّة، والكلّيَّة هي الموضوعيَّة التي تتيح القدرة للإنسان على أن يخطو خارج ذاته، والمركزيَّة والكلّيَّة معًا هما القدرة على استيعاب فكرة المطلق، فموضوعيَّة الذكاء أوّلًا هى القدرة على رؤية الأشياء كما هى بذاتها، ثمّ موضوعيَّة الإرادة، أي الإرادة الحرّة، وأخيرًا موضوعيَّة الانفعال أو النفس لو أحببت، أي القدرة على عمل الخير والحبّ غير المتحيّز والرحمة، ويقول المثل «النبل ملزم Nobless oblige»، ولا بدّ أن يكون هناك سبب لظهور «المعجزة الإنسانيّة» يتناسب مع طبيعتها، وهذا هو ما يصنع مصير الإنسان أو ما «يحكم» عليه، فهو لا يستطيع أن يكون ذاته الحقّة ما لم يتعال عليها. وقد يكون من قبيل التناقض أن يصل الإنسان إلى مقامه الحقّ بأن يتعالى على نفسه، وأشدّ من ذلك تناقضًا أن يرفض التعالي ويسقط إلى مقام أسفل من الحيوانات التي تشارك بكفاءة وبراءة في تحقيق مثال سماويّ من جانب معيّن بموجب شكلها وتأمّلها السلبيّ، فالحيوان النبيل أعلى شرفًا من الإنسان المنحطّ.

---

[١]- نصر، سيّد حسين، المعرفة والمقدّس، ترجمة: حمادة أحمد على، دار رؤية، القاهرة، ٢٠٢٢م.

[٢]- البهي، محمّد، العلمانيّة والإسلام بين الفكر والتطبيق، تقديم: إبراهيم الهدهد، هديّة مجلّة الأزهر، القاهرة، ١٩٣١م، ص١٥.

وقد تكون القيمة الفرديّة للإنسان جسدانيَّة أو نفسيَّة أو عقليَّة، أو هي خليط منها، والقيم الأكثر ظهورًا هى جمال الجسد وصحّتة، فقيمة الجمال أنّه تجلٍّ لشكل الإنسان الربّانيّ، والصحّة هى الرفيق الطبيعيّ للجمال، ثمّ القيمة الأخلاقيَّة التي هي جمال النفس، كما أنّها المشاركة في الذكاء الكلّيّ، وأخيرًا القيمة الروحيَّة. وليس الإنسان هو مصدر جماله ولا قبحه، ربما إلّا بما كان نتيجة أحوال تقدّمه في العمر، ولكن ذلك لا يمنع الجمال بما هو أن يكون قيمة تسهم في الخيمياء الروحيَّة، كما أنّ القبح كذلك قد يسهم فيها بشكل عكسيّ غير مباشر، كدعامة لمعرفة حقائق معيّنة، أمّا عن سلامة الشخصيَّة، فالإنسان مسؤول عنها تمامًا، فلو كان يحتكم عليها بطبيعته فعليه أن يحافظ عليها قبل أن يفقدها، وإن لم يكن يحتكم عليها فعليه أن يحقّقها[1].

والإنسان مجبول على ألّا يكون لذكائه قيمة فعّالة، إلّا لو اندمج مع فضائل الروح، ثمّ إنّ الإنسان الفاضل ليس محرومًا من الذكاء. أمّا القدرة العقليَّة عند الإنسان، فقد لا تكون لها قيمة إلّا بمقتضى الحقّ، ويتّسق الذكاء والفضيلة مع سبب وجودهما من خلال المحتوى العلويّ أو المثالات الأولى، أي إنّ الإنسان لن يكون إنسانًا ما لم يتعال على ذاته، أي أن يحكم ذاته.

قد تكون المرأة أسمى من الرجل بموجب إنسانيّتها، لا من واقع أنوثتها، إلّا أنّ طبيعة النساء تستبعدهنّ من وظائف اجتماعيَّة معيّنة، ولكن ليس من قمم الروحانيّة. أمّا المنظور الثالث فهو المغزى الروحيّ على المستوى «التنتاريّ»، حيث يتّخذ كلّ جنس دورًا شبه ربّانيّ حيال الآخر، وهذا هو مستوى الحبّ لا على المستوى الطبيعيّ فحسب، ولكن كذلك على المستوى «الخيميائيّ» فوق الطبيعيّ.

وبعد أن تحدّثنا عن الجنس، نذكر شيئًا عن العمر، رغم أنّ الخبرة العامّة تبيّن أبعاده، ولكن لكي نكمل الموضوع، فسوف نتذكّر أنّ الطفولة هى فترة التكوين والتربية، والنضج هو فترة التحقّق الفعّال، وأواسط العمر هو فترة التوبة وهداية الغير، وأواخر العمر هو فترة الزهد والتعالي، وتشاكل الفترات الأربع الفجر والضحى والأصيل والمساء،

[1]- Schuon Frithjof: To Have a Center: A New Translation with Selected Letters, Op.Cit, P4.

كما تشاكل الربيع والصيف والخريف والشتاء. ويجوز القول أيضًا إنّ الطفولة هى جنّة البراءة، والشباب زمن الانفعال، والنضج زمن العمل، والشيخوخة زمن الأسى. فليس الأمر دائمًا أن يكون العمر الطويل ملاذًا للحكمة، ولكنه كذلك فيمن حقّق امتيازًا روحيًّا، أو هو يكمن بشكل أعمّ في البيئة التى لا زالت تتضوّع بالتقى الحقيقيّ، ولكن ليس على مستوى «إنسانيّ أفقيّ» وعالم ينضح بالزندقة، حين يميل العجائز إلى التصابي بأيّ ثمن، ويصرّون على تجاهل «الأمر الوحيد الضروريّ»، وهي نقيصة لا وجود لها في الشعوب التراثيَّة، ولا حتى بين الشعوب الهمجيَّة التي هي أكثر طبيعيَّة من المغرَقين في التمدين في أكثر من جانب.

وأخيرًا إنّ الفرد ليس محكومًا عليه بشكله أو أشكاله، فقد يكون خاضعًا لها، ولكنّه قد يتحرّر منها، فقد يكون الشكل تعبيرًا عن جوهره، ولكنّه قد يكون تعبيرًا عن آثار الأعمال في الحيوات السالفة «كارما». وفى هذه الحالة يعايش الشخص قوامه دون أن يتماهى معه بالضرورة، فالشكل الحرمانيّ قد ينمّ عن الماضى وليس الشخص، فالحادث العرضيّ ليس جوهرًا خالدًا، ويصبح ندبة لا جرحًا شاغرًا، وذلك أمر يتعلّق بالنفس كما يتعلّق بالجسد، فقد بلغ بعض الناس مقام القداسة بأن صاروا عكس ما ينبئ عنه شكلهم، والحقّ إنّهم قد بلغوا مقام نفسهم الحقّة.

خاتمة

يمكن مما تقدّم استخلاص النتائج التالية:

أوّلًا: إنّ اصطلاح علمنة الأنثربولوجيا يفقد العلم معناه ويفرغه من محتواه، حيث إنّ محتوى الإنسان ضروب مختلفة، وهو يركّز على وجه واحد هو الوجه المادّيّ، ويتنكّر للوجوه الأخرى.

ثانيًا: إنّ محاولة علمنة الأنثروبولوجيا هي محاولة لخلخة مركزيّة المطلق الإلهيّ، وإبداله بالإنسان، وقد حاول الغرب منذ الفكر اليونانيّ حتّى يومنا هذا أن يكون الإنسان مركزًا من جانب واحد هو الجانب المادّيّ، إلّا أنّ هذه المحاولات باءت بالفشل، حيث

سرعان ما يكتشف الإنسان أنّه ينزلق إلى الهاوية، فيعيد ذاته إلى أصله الأوّلانيّ، ويتّحد بروحه.

ثالثًا: إنّ أيّ أنثروبولوجيا متكاملة يجب أن تراعي الأبعاد المختلفة للإنسان – البعد الماديّ والروحيّ، حيث لا يحكم على الإنسان بشكله فحسب، أو مادّيّته المحضة، ويجب أن نتذكّر أنّ الطفولة هى فترة التكوين والتربية، والنضج هو فترة التحقّق الفعّال، وأواسط العمر هو فترة التوبة وهداية الغير، وأواخر العمر هو فترة الزهد والتعالي.

لائحة المصادر والمراجع

المراجع العربيّة والمترجمة إليها:

١. المغربيّ، حمدان، العلمنة والعلاقة بين الدين والدولة في إندونيسيا: موقف نور خالص مجيد نموذجًا دراسة تحليليّة، مجلّة قدّوس الدوليّة للدراسات الإسلاميّة المجلّد ٤، العدد ١، فبراير ٢٠١٦.

٢. الحوالي، سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانيّة نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة المعاصرة، دار الهجرة، السعوديّة، (د.ت).

٣. نصر، سيّد حسين، الحاجة إلى علم مقدّس، ترجمة: د. حمادة أحمد على وعمر نور الفاروق عمر، دار نيو بوك، القاهرة، ٢٠١٥.

٤. نصر، سيّد حسين نصر، المعرفة والمقدس، ترجمة: حمادة أحمد علي، دار رؤية، القاهرة، ٢٠٢٢م.

٥. المسيري، عبد الوهاب، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة، المجلّد الأوّل، ط١، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٦. البهي، محمّد، العلمانيّة والإسلام بين الفكر والتطبيق، تقديم: إبراهيم الهدهد، هديّة مجلّة الأزهر، القاهرة، ١٩٣١م.

٧. البار، محمّد علي، العلمانيّة جذورها وأصولها، ط١، دار القلم، دمشق، ٢٠٠٨م.

٨. عمارة، محمّد، الشريعة الإسلامية والعلمانيّة، ط١، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٣م.

٩. عمارة، محمّد، العلمانيّة بين الغرب والإسلام، دار الدعوة، الكويت، ١٩٩٦م.

ثانيًا: المراجع الإنجليزيّة

10. Frithjof Schuon: Survey of Metaphysics and Esoterism, World Wisdom Books, Bloomington, Indiana, U.S.A. 1986.

11. ______________ The Transfiguration of Man, World Wisdom Books, Indiana, U.S.A. 1995.

12. ______________ To Have a Center, World Wisdom Books, Indiana, U.S.A 1990.

13. S. H. Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man, Harpercollins, 1991.

14. Jones, Stephen، Catto, Rebecca: Science, Belief and Society: International Perspectives on Religion, Non-Religion and the Public Understanding of Science, Policy Press, United Kingdom., 2019.

15. Michael D. Waggoner: Sacred and Secular Tensions in Higher Education: Connecting Parallel Universities, first published, Taylor & Francis, New York, 2011.

16. Phil William Zarns: The Spirit and the Secular: A Study on the Holy Spirit and Church Planting, Wipf and Stock Publishers, 2021.

المبحث الثاني

المدرسة التأويليّة الرمزيّة عند كليفورد غيرتز

علي محمود شحادة(*)

مقدّمة

الرمزيّة أو التأويليّة هي واحدة من أنماط البحث الأنثروبولوجيّ، لاقت رواجًا واسعًا في الربع الأخير من القرن الماضي، يعتقد روّادها أنّ وظيفة الانثربولوجيا الثقافيّة هي دراسة الثقافات المختلفة دراسة تفسيريّة، ويعتبر مؤسّسها الأنثروبولوجيّ الأميركيّ كليفورد غيرتز أنّ البشر مخلوقات معلّقة في شبكات من المعاني مخبّأة في رموز.

الاتجاه التأويليّ أو الرمزيّ يرى أنّ الأنثروبولوجيا هي عمل استكشافيّ يحفر بعمق في الرموز المتراكمة المتغلغلة في ثقافات الشعوب، وتبحث عن المعاني والعلاقات الخفيّة للوصول إلى حقائق أعمق مما تقدّمه الإثنوغرافيا عبر مقاربة الثقافة كنصوص تعمد الأنثروبولوجيا الرمزيّة إلى قراءتها بعمق لاستكشاف الثقافة من خلال الطقوس ومعاني الحياة اليوميّة.

سيتعرّض هذا البحث إلى مجموعة من النقاط:

الأولى: ترجمة لحياة الأنثروبولوجيّ الأميركيّ كليفورد غيرتز واستعراض تجربته العلميّة باعتباره الأنثروبولوجيّ الذي يُنسب إليه تأسيس النظريّة التأويليّة الرمزيّة.

الثانية: شرح النظريّة التأويليّة وأساليبها البحثيّة.

الثالثة: مقاربة لتعريف غيرتز للدين ورؤيته للانسان كموضوع رمزيّ.

والرابعة: خاتمة في بعض الانتقادات التي توجّهت للنظريّة.

---

[*]- باحث في الأنثروبولوجيا الثقافية ـ لبنان.

القسم الأوّل: عرض عامّ عن الحياة العلميّة لغيرتز

أوّلًا- ترجمة كليفورد غيرتز

وُلد كليفورد جيمس غيرتز في سان فرانسيسكو كاليفورنيا، وذلك في ٢٣ أغسطس ١٩٢٦.

خدم في البحريّة الأميركيّة من عام ١٩٤٣م حتى عام ١٩٤٥م، ومن ثمّ درس في كلّيّة أنطاكية وتخصّص في اللغة الإنجليزيّة، ثمّ تحوّل إلى الفلسفة بعد تأثّره بجورج جايجر، الذي يقول عنه: "أعظم معلّم عرفته".

انتقل غيرتز في عام ١٩٥٠م إلى جامعة هارفارد لدراسة الأنثروبولوجيا ليحصل على الدكتوراه في عام ١٩٥٦م. أصبح باحثًا عضوًا في مركز الدراسات الدوليّة في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا في عام ١٩٥٧.

تنقّل غيرتز بين الجامعات الأميركيّة: ستانفورد (١٩٥٨-١٩٥٩)، وجامعة كاليفورنيا، بيركلي (١٩٥٨-١٩٦٠)، وجامعة شيكاغو (١٩٦٠-١٩٧٠) ثمّ معهد الدراسات العليا في الجامعة نفسها، وكان خلال هذه الفترة باحثًا نشطًا في جامعة أكسفورد (١٩٧٨-١٩٧٩) وجامعة برينستون (١٩٧٥).

في عام ١٩٧٠، انضم غيرتز إلى هيئة التدريس الدائمة في معهد الدراسات العليا، رغبة منه في إنشاء مدرسة جديدة. أصبح اهتمامه ببناء المؤسّسات بارزًا. واجه الكثير من الصعوبات خلال سعيه لتقديم نظريّته العلميّة على نحو واسع، حتّى نجح في تأسيس مدرسة العلوم الاجتماعيّة معتبرًا أنّها ستكون انطلاقته لتحقيق رؤيته للعلوم الاجتماعيّة التفسيريّة.

عمل أثناء وجوده في المعهد كمستشار لمؤسّسة فورد للعلوم الاجتماعيّة في إندونيسيا عام ١٩٧١م، وابتكر طرقًا جديدة لتدريب علماء الاجتماع في ذلك البلد، شغل منصب

أستاذ في جامعة أكسفورد من ١٩٧٨ إلى ١٩٧٩، وعيّن محاضرًا زائرًا بدرجة أستاذ في قسم التاريخ في جامعة برينستون من ١٩٧٥ إلى ٢٠٠٠. كان مقرره الدراسيّ في برينستون، الذي يدرس بالاشتراك مع المؤرّخ روبرت دارنتون، يلعب دورًا حاسمًا في جلب مفاهيم الثقافة إلى عمل المؤرّخين الاجتماعيّين[١].

حصل غيرتز على العديد من الدرجات الفخريّة والجوائز العلميّة، ألّف اثني عشر كتابًا، وكان مؤلّفًا مشاركًا ومحرّرًا لعدد من الكتب الأخرى. حصل على جائزة National Book Critics Circle للنقد في عام ١٩٨٩ عن كتابه أعمال وحياة: الأنثروبولوجيّ كمؤلّف (١٩٨٨)[٢].

ثانيًا-مؤلّفاته

على عكس علماء الأنثروبولوجيا الآخرين، لم يركّز غيرتز على ما يسمّى بالمجموعات البدائيّة في دراساته الميدانيّة، عوضًا عن ذلك، درس المجتمعات المعقّدة التوفيقيّة في إندونيسيا (جافا، بالي، سيليبس، سومطرة) وفي المغرب.

وقد ترك كتبًا ومقالات أنثروبولوجيّة تتناول مجالات إنسانيّة متعدّدة، كالدِّين والسياسة والاقتصاد، أغلبها يتعلّق بتجاربه الميدانيّة في قرى أندونيسيا والمغرب:

- الدِّين في جافا (١٩٦٠).
- تأويل الثقافات - مقالات مختارة (١٩٧٣).
- مقاربة أنثروبولوجيّة لدراسة الدِّين (١٩٧٥).
- نيجارا: حالة المسرح في بالي القرن التاسع عشر (١٩٨٠).

[1]- https://www.britannica.com/biography/Clifford-Geertz

[2]- https://www.nytimes.com/200601/11//obituaries/01geertz.html

- أعمال وحياة: الأنثروبولوجيّ كمؤلّف (١٩٨٨).
- شخص، أوقات، وسلوك في بالي (١٩٦٦).
- المعرفة المحلّيّة: مقالات أخرى في الأنثروبولوجيا التفسيريّة (١٩٨٣).
- سياسة الثقافة: الهويّات الآسيويّة في عالم منقسم (٢٠٠٢).
- الإسلام ملاحظًا.
- تأملات أنثروبولوجيّة في الموضوعات الفلسفيّة (٢٠٠٠).
- الانقلاب الزراعيّ: عمليّات التغيير البيئيّ في إندونيسيا.
- الباعة الجوّالون والأمراء (١٩٦٣).
- الانقلاب الزراعيّ (١٩٦٣).
- أسطورة ورمز وثقافة (١٩٧٤)[1].

ثالثًا- دوره العلميّ

يعتبر كليفورد غيرتز أحد الشخصيّات العلميّة البارزة التي سعت إلى إعادة تشكيل الحدود ووضع الضوابط المنهجيّة بين العلوم الاجتماعيّة والعلوم الإنسانيّة في النصف الثاني من القرن العشرين.

اعتمادًا على ما استقاه من تجربته في الفلسفة والدراسات الأدبيّة، قام غيرتز بإحياء المفهوم الأنثروبولوجيّ للثقافة وتحويله في اتجاه يظهر علاقة هذا المفهوم مع مجموعة من التخصّصات في العلوم الإنسانيّة.

كان غيرتز ثابتًا في رؤيته المنهجيّة، حيث أكّد مرارًا على أنّ الحياة الاجتماعيّة تتضمّن

[1]- https://www.ias.edu/clifford-geertz-work-and-legacy

مسائل مهمّة ينبغي دراستها لفهم النشاط البشريّ، وأنّ هناك خللًا كبيرًا في دراسة هذه المسائل، وسببه الأساليب والمناهج الهشّة التي بنى عليها الباحثون؛ لذلك قام ببناء مدرسة جديدة مختلفة كبديل صالح لتأكيد علميّة العلوم الاجتماعيّة الصاعدة آنذاك، وهذا البديل لا زال مؤثّرًا بشكل ملحوظ في كلّ تخصّص من تخصّصات العلوم الاجتماعيّة تقريبًا حتى يومنا هذا، بسبب مواكبته الدائمة للحاجات العلميّة التي تفرضها التغيّرات الاجتماعيّة.

ونتيجة لإظهاره طرق التفكير المشتركة بين الأنثروبولوجيا والعلوم الإنسانيّة من جهة وبنائه لعلميّة العلوم الاجتماعيّة من جهة أخرى، كان لغيرتز دور كبير في إعادة تحديد موضوع الأنثروبولوجيا ومجالاتها بشكل جذريّ، وأثّر في نقلها من ركن جانبيّ ومتخصّص في المجالات الفكريّة إلى موقع أكثر مركزيّة.

رابعًا- التجربة العلميّة

في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات، تعرّضت الأنثروبولوجيا للنقد، حيث بدأت تظهر أسئلة وإشكاليّات حول ارتباطها بالمخطّطات الاستعماريّة في الماضي، وكذلك طرحت تشكيكات حول إمكانيّة المعرفة الموضوعيّة في العلوم الإنسانيّة.

يقول غيرتز: "على مدى الخمسة عشر عامًا الماضية، ظهرت مقترحات لاتجاهات جديدة في النظريّة والمنهجيّة الأنثروبولوجيّة، وقد كانت أكثر صخبًا من التي جاءت عقيبها، لقد ساهمت في تعزيز "الأنثروبولوجيا التأويليّة". شكّلت هذه المقترحات امتدادًا وتوافقًا مع اعتنائي بالاتجاه التأويليّ الذي يبتني على نظام المعاني، والمعتقدات، والقيم، ووجهات النظر العالميّة، وأشكال المشاعر، وأنماط التفكير، لجهة وعي شعوب معيّنة لوجودها"[1].

---

[1]- https://www.ias.edu/clifford-geertz-work-and-legacy

تناولت أعمال غيرتز في أواخر الستينات والسبعينات من القرن الماضي الفشل الكبير للنظريّات الكبرى في تفسير السلوك البشريّ، وكما ذكرنا فإنّه لم يقف عند حدود النقد، بل سعى إلى طرق بديلة.

سعيًا إلى هذا البديل المفترض للنظريّات التي كانت سائدة والتي اعتبرها فاشلة، اقترح أن تحصل مواكبة دائمة لمسار العلوم الاجتماعيّة، وكأنّ العلماء يقيمون ندوات مستمرّة، موضحًا أنّ الغاية والهدف من ذلك هو السعي إلى تحسين مستويات التفاهم المتبادل بين الجميع.

القسم الثاني: النظريّة التأويليّة عند غيرتز

أوّلًا- النظريّة التأويليّة

رفض غيرتز مبدأ السببيّة التي كان علماء الاجتماع يستندون إليها غالبًا من أجل تفسير الظواهر الاجتماعيّة، وقد تبنّى بدلًا عنها مبدأً آخر يعتمد على التأويل العميق من خلال الوصف الكثيف لكلّ ما يرتبط بالظاهرة، سواء أكان عقدًا اجتماعيًّا أم سلوكًا أم غير ذلك.

وقدّم رؤية جديدة حول مفهوم الثقافة، منتقدًا من سبقه، محاولًا إثبات أنّ الثقافة هي ذلك الواقع المركّب من مجموعة متداخلة ومتشابكة من المعاني، تلك المعاني هي الحقائق التي يعتقد الناس، على نحو شبه يقينيّ، أنّها تساعدهم في فهم حياتهم وتوجيه أفعالهم.

وقال إنّ وظيفة الأنثروبولوجيا هي التأويل، مؤكّدًا أنّ نوع التأويل الذي يجب أن تسعى إلى تقديمه الأنثروبولوجيا يختلف نوعيًّا عن ذلك المتَّبع في العلوم الطبيعيّة، والتي قدّمت نماذجَ وإلهامًا للمدارس الأخرى في الفكر الاجتماعيّ والفلسفيّ والأنثروبولوجيّ حينها.

إنّ مبدأ التمييز بين التأويل والتفسير السببيّ أو العلّي له جذور في الفكر التاريخيّ الألمانيّ، وهي فكرة تبتني على أنّ صوابيّة التفسيرات في العلوم الإنسانيّة وطرقها وأشكالها تختلف اختلافًا جوهريًّا عن الأشكال والطرق المتّبعة في العلوم الطبيعيّة. وهذا المدّعى يستند إلى عبارة قالها تشارلز تايلور، مفادها أنّ البشر «حيوانات ذاتيّة التفسير»[١].

وفقًا لوجهة النظر هذه، فإنّ الأفكار والقيم التي يمتلكها الناس هي التي تحدّد أوصافهم الذاتيّة، وتلك الأوصاف الذاتيّة لا ترتبط بعلاقة سببيّة خارجيّة مع ما يفعلونه فقط، بل لها مناشىء داخليّة ترتبط بهويّتهم ودوافع أفعالهم.

إذا كان الأمر كذلك، فإنّ تفسير السلوك البشريّ اعتمادًا على القوانين السببيّة المتّبعة في العلوم الطبيعيّة هو عمل غير عقلانيّ ولا يفضي إلى نتائج واقعيّة. ولا يقتصر الأمر على استحالة تحقيق نتائج صحيحة من خلال الدراسات الميدانيّة، بل إنّ اتّباع هذا النوع من النظريّات في دراسة مواضيع العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة هو ضرب من السفاهة، والأكيد أنّ النجاح في عمليّة التأويل يتطلّب مجموعة مختلفة تمامًا من المعايير.

بالإضافة إلى ذلك أكّد بأنّ حقيقة التطوّر النوعيّ للبشر هي أنّنا تطوّرنا حتّى أصبحت الثقافة جزءًا من طبيعتنا كبشر، إلى الحدّ الذي يمكن الجزم بأنّ البشر بدون الثقافة لن يكونوا قابلين للحياة.

إذًا، بالنسبة إلى غيرتز، كان ثمّة مبرّر منهجيّ ثابت حول عدم إمكان خضوع السلوك البشريّ للتفسير العلميّ؛ وذلك لأنّ المعاني التي يرجى الوصول إليها تكمن في باطن هذا السلوك، أي أنّها ذاتيّة.

وفي سياق تبريره لعلميّة النظريّة التأويليّة قدّم غيرتز رؤية جديدة حول الكيفية التي ينبغي أن تكون عليها المنهجيّة المتّبعة في الأبحاث والدراسات الأنثروبولوجيّة، فهو

---

[1]- Schools and Styles of Anthropological Theory, Matei candea, First published, 2018, Routledge, Newyork.

يرى أنّ الأنثروبولوجيا يجب أن تتحوّل منهجيّتها من العمل على شرح ما يظهر في كلّ ما يرتبط بالوقائع الاجتماعيّة كالتقاليد والعادات والنظم السائدة في مجتمع ما إلى البحث عن المعنى الذي يكمن في باطن الفعل الاجتماعيّ الذي يظهر على شكل رموز قابلة للتأويل؛ لذا فإنّ عمل الأنثروبولوجيّ يعتمد بقوّة على فهم الرمز.

وغيرتز هو من أوائل من شدّد على أهمّيّة العمل على شبكة الرموز في البحث الأنثروبولوجيّ[١]، لكن مع ملاحظة السياق الاجتماعيّ الذي تتحرّك في ضمنه الرموز؛ لأنّه يعتبر عنصرًا أساسيًّا في فهم وظيفته ودلالاته.

لذا أكّد على ضرورة عدم انتزاع الرمز المبحوث عنه من سياقه بعد تجريده عن الواقع الذي يلتصق به، فإنّ التحقيق والبحث في العلامات والرموز لا يمكن الوصول فيه إلى نتيجة سليمة إن أُخذ عن سياقه، فيقول: "لا بدّ من استقصاء العلامات والرموز في موطنها الطبيعيّ - أي العالم المشترك الذي يتحرّك فيه الإنسان ويصنعه"[٢].

إنّ عمدة ما تستند عليه الأنثروبولوجيا "التأويليّة الرمزيّة" التي أسّس لها غيرتز هي فكرة تقوم على أنّ أعضاء المجتمع يتشاركون في نظام من الرموز والمعاني، إن هذا النظام المتشابك هو ما نسمّيه الثقافة.

إنّ هذا النظام يمثّل الواقع الذي يعيش فيه الناس، وهو الذي ينبغي أن يتوجّه إليه علماء الأنثروبولوجيا الرمزيّة، وسواء أكان هذا النظام الرمزيّ والدلاليّ مرتبطًا فيما بينه بشكل هشّ وضعيف أو بشكل متين ومحكم، فإن جميع أفراد المجتمع يشاركون في التعبير عن المعاني التي تفهم من هذا النظام، ولو بنسب متفاوتة.

وافترض أنّ الناس لا بدّ أن يكونوا على معرفة عميقة بما يؤمنون به وما يؤمن به

[1]- Works and Lives: The Anthropologist as Author. Stanford University Press, 1988.

[2]- Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic Books, 1983, p119.

الآخرونفي مجتمعهم، أي أنّهم يدركون ردود أفعالهم وردود أفعال الآخرين على أيّ فعل أو ممارسة ما قد تصادفهم، وهذا ما يفسّر قدرة الناس على التفاعل مع الأحداث والتواصل مع الآخرين في المجتمع.

إنّ وظيفة الأنثروبولوجيا "التأويليّة الرمزيّة" هي الدراسة والبحث للوصول إلى المعنى الذي يمنحه الناس لعالمهم وإلى كيفيّة تفاعلهم فيه، لا مجرّد وصف الفعل أو البحث عن أسباب الظاهرة.

وهذا يعني أنّ النظريّة التأويليّة في الانثربولوجيا تهدف إلى إعادة توجيه الأنثروبولوجيا الثقافيّة من منهجيّة تسعى إلى البحث عن أسباب السلوك الإنسانيّ إلى منهجيّة تسعى إلى الوصول إلى المعاني التي تكمن في هذه السلوكيّات.

وإنّ النظريّة التأويليّة ترى أنّ النموذج الذي ينبغي أن تستند إليه الأنثروبولوجيا هي العلوم الإنسانيّة لا العلوم الطبيعيّة، فترى أنّ القياسات التي ينبغي أن تستند إليها الأنثروبولوجيا هي المسرح والدراما والأدب أكثر مما يرتبط بأمور أخرى يكون مجال دراستها العلوم الطبيعيّة. وهذا التوجّه يفرض على الباحث أن يباشر دراسة حالة اجتماعيّة واحدة بدل من دراسة عدّة حالات معًا، فيدرس هذه الحالة انطلاقًا من سعيه للبحث عن المعاني، لا ملاحظة السلوكات المتعدّدة؛ لأنّ الأنثروبولوجيّ التأويليّ ليس له غاية بمعرفة سلوك المجتمع بقدر معرفة المعنى الذي يعطيه أفراد المجتمع لهذا السلوك.

ثانيًا- التأويل والوصف الكثيف

المعاني التي يبحث عنها الأنثروبولوجيّ التأويليّ تسري في ضمن الرموز التي تمثّل القيم والتي تعتبر مفاتيح القواعد السلوكيّة للبيئة المدروسة. إنّ هذه النظريّة تؤمن أنّ المكوّن الاجتماعيّ المدروس لا يمكن فهمه بشكل دقيق، إلّا من خلال ما يقدّمه

الناس أنفسهم من تفسيرات لسلوكهم وعاداتهم، فيعمد الباحث التأويليّ إلى الاستماع إليهم وتسجيل تفسيراتهم للسلوك الذي يمارسونه، وهذا المسار سيؤدّي إلى فهم النظام الاجتماعيّ بشكل أدقّ مما لو اعتمد الباحث على تفسيراته الخاصّة.

من هنا يكون عمل الأنثروبولوجيّ التأويليّ هو تأويل كلّ ما قدّمه السكّان عن حالة أو واحدة أو فعل واحد، وهذا ما يسمّيه غيرتز الوصف الكثيف، وهو معرفة معاني كثيرة عن حالة واحدة عبر توثيق الأحداث والتأويلات لهذه الحالة من خلال عدّة أفراد، فكلّ سلوك يمكن أن يقدّم عددٌ كبيرٌ من السكان تفسيرهم الخاصّ له، وبذلك يتشكّل لدى الباحث معطيات متعدّدة عن حالة واحدة؛ مما يمكّنه من استنباط حكم عامّ يكون نتيجة أعمال التأويل للوصف الكثيف عن هذه الحالة السلوكيّة في المجتمع المدروس.

يعتقد غيرتز أنّ فهم ثقافة معيّنة لا يحدث عن طريق الحدس الخاصّ، بل من خلال تشكيل صورة عامّة متكاملة عن المجتمع وثقافته، فالغاية من العمل المنهجيّ هي أن يكون لديك صورة عن الكلّ، وهذا ما يقود الأنثروبولوجيّ للبحث عن أنماط رمزيّة يكون أفراد المجتمع أنفسهم يتحدّثون عنها فإنّ تفسيرهم لهذه الأنماط والسلوكات الرمزيّة سوف يظهر رؤيتهم الشاملة للكون وللحياة شيئًا فشيئًا.

وعندما تتكثّر عمليّة تفسير الأنماط والنصوص والأفعال الاجتماعيّة والأحداث يكون الباحث في مرحلة تسجيل الوصف واحدًا تلو الآخر، وبعد أن تتجمّع لديه تفسيرات متعدّدة من خلال مجموعة أفراد من السكّان الأصليّين المفسّرين للنمط الثقافيّ الرمزيّ سوف ينتقل من خلال كلّ تفسير خاصّ إلى رؤية المشهد العامّ.

وهذا الانتقال المتكرّر من الخاصّ إلى العامّ هو الذي يجعل الصورة الكاملة تظهر شيئًا فشيئًا، أي أنّ الصورة الكلّيّة تتوضّح بشكل تدريجيّ، وفهم المعاني يتزايد استنادًا لعمليّة الوصف الكثيف.

مثال: واحدة من أشهر مقالات غيرتز، «اللعب العميق: ملاحظات حول مصارعة

الديوك منطقة بالي في إندونيسيا"، نشر هذه المقالة في كتابه تأويل الثقافات، وقد اشتملت على تأويلات واسعة النطاق حول كيفيّة رؤية سكّان بالي لأنفسهم فيما يتعلّق بمفاهيم متعدّدة، كالعنف وغيرها من المفاهيم الاجتماعيّة والأخلاقيّة والعقائديّة. قدّم من خلال دراسته حول المجتمع في بالي الإندونسية مثالًا تطبيقيًّا لنظريّته، حيث بيّن أنّ الباليّين كانوا فعّالين جدًّا كمفسّرين لسلوكاتهم وأنماطهم، حاول غيرتز في مقاله هذا أن يثبت أنّ المصارعة البالينيّة هي عبارة عن طقوس عنيفة تثمر في عمليّة تنظيم المجتمع إلى حدّ ما من خلال ترويضه وجعله مجتمعًا مسالمًا.

لكنّه اكتشف من خلال هذا الحدث أنّ واحدة من الاهتمامات الرئيسيّة في الثقافة الباليّة هو محاولة الفصل بين مفهومي بين السلوك الحيوانيّ والسلوك الإنسانيّ. إنّ هذه المسألة تحدث مشكلة كبيرة في جميع جوانب الحياة اليوميّة تقريبًا، حيث سعت الشرطة لاحتواء هذه الظواهر. ومع ذلك، فإنّ أحد أقوى الأحداث السائدة في الحياة الاجتماعيّة في قرية بالي، والذي يتمّ تنظيمه على الرغم من الحظر الذي تمّ فرضه بصرامة من قبل الشرطة البالينيّة عليه،هو مصارعة الديوك: "عرض منظّم بشكل دراماتيكيّ لشراسة الحيوانات الوحشيّة"، حيث تجتمع القرية بأكملها بشغف لمشاهدة هذا الحدث والمراهنة على النتيجة.

ثمّ بيّن أنّ هذه الأحداث تقوم بدور علاجيّ في المجتمع البالي، وتجعل الباحث الأنثروبولوجيّ يفهم العنف بصورة واضحة؛ مما يسمح له بمعرفة مركز تموضعها ووظيفتها في السياق الاجتماعيّ[1].

القسم الثالث: التأويليّة والدِّين

انتقد غيرتز الأنثروبولوجيا الدِّينيّة معتبرًا أنّها تعيش على مفاهيم ضيّقة تستند إلى ما

[1]- Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", in C. Geertz (ed.) Myth, Symbols, Cultures. New York: The Free Press. Pp. 45–73.

أسّسه دوركايم في فهمه لطبيعة المقدّس، وإلى منهجيّة فيبر في الاستيعاب والفهم، وإلى التوازي الذي قدّمه فرويد بين الطقوس الفرديّة والجماعيّة وإلى تمييز مالينوفسكي بين المعنى الدِّينيّ والمعنى العامّ، واعتبر أنّ هذه النقاط تنفع في الانطلاق البحثيّ، ولا بدّ من تطويرها أو تفعيلها من خلال توسعة السياق الذي ولدت فيه.

ويؤكّد أنّ الدراسات الأنثروبولوجيّة للدين سجنت نفسها في هذه الأطر المعرفيّة ووقعت أسيرتها، فأصبحت عاجزة عن تطويرها و تجاوزها، برأيه أنّ الدراسات الأنثروبولوجيّة للدين تحتاج إلى بناء مفاهيم ومناهج وموضوعات جديدة «الدراسة الأنثروبولوجيّة للدين هي في حالة ركود عامّ، فأنا أشكّ بإمكانيّة إطلاقها من جديد بمجرّد إنتاج تغييرات هامشيّة في المواضيع النظريّة التقليديّة»[1].

أوّلًا- تعريف غيرتز للدين

يعتقد غيرتز أنّ الظاهرة الدِّينيّة جزء مهمّ وأساسيّ من مكوّنات الثقافة، وليست شيئًا منعزلًا عنه، وأنّ السبيل لمعرفة الدِّين لن يتحقّق إلّا من خلال دراسة ثقافة المجتمع، وفي تعريفه للثقافة يقول إنّها «أنماط تاريخيّة تنقل المعاني المتجسّدة ضمن الرموز»، وأنّها نظام من المفاهيم المتوارثة يعبَّر عنها ضمن أشكال رمزيّة بالوسائل التي تسمح للبشر أن يتواصلوا ويتبادلوا ما يختصّ برؤيتهم الشاملة للحياة»[2].

يحاول غيرتز ضمن عمليّة تطوير المعرفة هذه توضيح وظيفة الرموز الدِّينيّة، ولاسيّما كيفيّة «عمل الرموز المقدّسة في السياق الثقافيّ». الدِّين والأنشطة الدِّينيّة تتشكّل من خلال الثقافة، ومن الضروريّ اعتبار الدِّين جزءًا لا يتجزّأ من الثقافة نفسها.

وهذا الأمر يتطلّب وصفًا دقيقًا للعناصر التي يتشكّل منها الدِّين ووصف لوظيفة الدِّين، وهذا ما حاول غيرتز تقديمه من خلال تعريفه للدين، وصف الأنثروبولوجيّ

[١]-غيرتز، كليفورد، تأويل الثقافات (مقالات مختارة)، ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ص٢٢٢.

[2]-Geertz, Clifford. 1993 [1973]. The Interpretation of Cultures: Selected Essays. London: Fontana Press.

طلال أسد تعريف غيرتز بأنّه «التعريف الأنثروبولوجيّ الأكثر تأثيرًا، وبالتأكيد الأكثر إنجازًا، مقارنة مع ما ظهر في العقدين الماضيين»[١].

«نظام من الرموز يفعّل لإقامة حالات نفسيّة وحوافز قويّة وشاملة ودائمة في الناس عن طريق صياغة مفهومات عن نظام عامّ للوجود، وإضفاء هالة من الواقعيّة على هذه المفهومات، بحيث تبدو هذه الحالات النفسيّة والحوافز واقعيّة بشكل فريد»[٢].

يبدأ غيرتز بتعريف الرمز، فيقول إنّه يشير إلى «أيّ كائن، أو فعل، أو حدث، أو قيمة، أو علاقة تعمل كوسيلة لنقل مفهوم ما والمفهوم هو «معنى» الرمز.

يعمل الرمز كحامل للمعنى المرتبط بحدث أو قيمة أو علاقة ما، يمكن أن تشمل الأمثلة عددًا (مثل الرقم ٦)، لوحة (تنقل المعنى)، كلمة (أي «الله»، «الواقع»، «الإنسان»)، كتاب مقدّس (الإنجيل، التوراة)، أو طقس (القربان المقدّس أو التأمل).

عادة ما تكون الرموز عامّة وملاحظة تمثّل تجسيدًا ملموسًا للأفكار أو المواقف أو الأحكام أو المشاعر أو المعتقدات. أمّا عند البوذيّين، فقد تشمل الرموز لوتس سوترا، أو معبد، حديقة حجريّة، وما إلى ذلك. هذه العناصر والظواهر تمتلك معنى رمزيًّا يكون على شكل أفكار، ومواقف، وما إلى ذلك.

بعد ذلك يؤكّد غيرتز أنّ الرموز المقدّسة تولّد دوافع قويّة وواسعة الانتشار وطويلة الأمد لدى الناس. بعبارة أخرى، الرموز تمتلك من القوّة ما يتجاوز إثارة المشاعر الإنسانيّة والأخلاقيّة العميقة التي تحدّد الكيفيّة التي يجب أن يكون عليها العالم إلى مستوى آخر، وهو أنّها تساهم في توجيه السلوك البشريّ وتؤثّر على كيفيّة تفسير البشر للواقع. تقدّم الرموز تفسيرًا للطريقة التي تسير بها الأشياء، وبالتالي فهي تؤثّر في النشاط الإنسانيّ. على سبيل المثال، التأمّل عند البوذيّين يعمل على تطهير الذهن من الفوضى والتشويش، سعيًا

[1]- Asad, Talal. 1983. “Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz”. Man, New Series 18 (2): 237259-. p. 237.

[٢]-غيرتز، تأويل الثقافات، مصدر سابق، ص٢٢٧.

للحصول على النورانيّة في النفس.

تقدّم الأديان مفاهيمها عن الوجود في قالب إيمانيّ محاط ب «هالة من الواقعيّة» من خلال جعل هذه المفاهيم تبدو صحيحة ويقينيّة عبر تقديمها بشكل جذّاب ومقنع. هنا تبدو الرموز حقيقيّة وواقعيّة بصورة كبيرة في نفوس المؤمنين بهذا الدِّين والممارسين للتقاليد والطقوس الخاصّة به، بينما غير المؤمنين أو الأفراد الذين لا ينتمون إلى المجتمع الدِّينيّ فإنّ الرموز هذه ستبدو لهم أسطوريّة وخياليّة.

إنّ إيمان المؤمن المتديّن ودوافعه ستكون بالنسبة له «واقعيّة بشكل فريد»، بحيث إنّه يعتقد أنّ مشاعره واعتقاداته والتزاماته تأتي من الله، وبالتالي فهي منسجمة ومتوافقة مع ما يعتقد أنّها أعمق حقيقة في الوجود.

يرى غيرتز أنّ الأديان كلّها لا تقتصر على الإيمان بالقضايا الغيبيّة، بل أنّها تتعدّى ذلك إلى جعل الأشكال العباديّة متضمِّنة للمفاهيم الأخلاقيّة العميقة، فالمقدّس يفرض على المتديّن الالتزام بما يقرّه الدِّين، ويخلق في داخل كلّ فرد إحساسًا عاليًا بضرورة الالتزام بالمبادىء الدِّينيّة ليس على مستوى التوافق العقليّ فقط، بل يتعدّاه إلى استثارة العاطفة، ليصبح المرء متفاعلًا بشكل عامّ مع المسألة الدِّينيّة، وهذه الأخلاق التي يبثّها الدِّين في النفوس من خلال الإيمان بالمقدّسات وممارسة العبادات ترجع إلى روح الدِّين التي تمتلك حقيقة أخلاقيّة يعبر عن الواقع. للدين نظرة شموليّة حول الوجود يعبّر عنها بالخطابات الإلزاميّة، ويؤسّس من خلالها نظرته الكلّيّة للعالم كمقدّمة للتحكّم بالسلوك البشريّ.

يبيّن غيرتز في إحدى مقالاته في كتابه تأويل الثقافات أنّ الدراسات الأنثروبولوجيّة للدين ميّزت بين جانبين: الأوّل جانب القيم والمبادىء الأخلاقيّة المشتركة والتي تمثّل روح الجماعة، والثاني هو الجانب المعرفيّ الذي يعكس نظرة الدِّين للوجود[١].

[١]- غيرتز، تأويل الثقافات، مصدر سابق، ص٢٨٩.

ومن ثمّ يؤكّد أنّ للإيمان والطقوس الدِّينيّة أدوارًا مختلفة، لكنّها متوافقة ومنسجمة، فالبراهين العقليّة للمعتقدات الدِّينيّة تشكّل المبرّر الفكريّ للجماعة الدِّينيّة، فإنّها تقدّم لهم في قالب المطابقة للواقع، وتفسّر كلّ شيء في الوجود على أنّه الحقيقة الثابتة.

بينما يكون للطقوس والممارسات العباديّة دور في نقل هذا الإيمان والقطع العقليّ إلى الجانب العاطفيّ والوجدانيّ لتتأكّد عندهم رؤية دينهم للعالم ونظرته للأشياء من حولهم، فيصبح اعتقادهم بأحكامه على نحو الجزم والقطع على أنّه الواقع، وعند ذلك يصبح للدين سلطة وقيمومة على سلوكهم في الحياة، فيحدّد طريقة عيشهم.

أنّ الأديان كلّها تشترك في أنّها تهتمّ بإثبات وجود علاقة لها معنى بين القيم التي يعتنقها الناس، وبين النظام العامّ للوجود الذي يجد فيه الناس ذواتهم. تهدف المنظومة الدِّينيّة في نظره إلى الحفاظ على رصيد المعاني العامّة التي تظهِر من خلالها تفسير كلّ فرد لتجربته وسلوكه وأن هذه المعاني تكون حاضرة في الجانب اللاواعي للفرد.

لكنّ هذه المعاني لا يمكن أن تُختزن إلّا في الرموز (الصليب عند المسيحيّين الذي يختزن جانبًا من معتقداتهم)، إنّ هذه الرموز المعروضة في الطقوس، والمرويّة في الأساطير تجمع كلّ ما يعتقده المؤمنين بالدِّين في جانبيه الفكريّ والعاطفيّ، وفي جانب السلوك أيضًا[١].

اذًا يقارب غيرتز في منهجه التحليليّ للدين ثلاثة مستويات: الإطار المعرفيّ، والجانب العاطفيّ، والأشكال الرمزيّة. الأوّل يقدّم تفسيرًا عِلِّيًا للواقع، والثاني يبيّن كيفيّة نشوء المشاعر والدوافع النفسيّة عند المؤمنين، والثالث وهو الأهمّ في الرؤية الغيرتزيّة يحتوي على المعاني العامّة للدين الذي يجعل العالم مألوفًا في نظر المؤمنين من خلال هذه الرموز ودلالاتها. ويعتقد غيرتز أنّ الأنثروبولوجيا الدِّينيّة أهملت المستوى الثالث، أي الأشكال الرمزيّة للدين، رغم أنّه الأكثر أهمّيّة في عمليّة فهم الظواهر الدِّينيّة. وقال إنّهم لم يميّزوا في عملهم البحثيّ بين الدِّين والمجتمع الدِّينيّ لدرجة أنّ المرء سيتساءل أيّ

[١]- غيرتز، تأويل الثقافات، مصدر سابق، ص٢٩١-٢٩٢.

منهما هو موضوع الدراسة[١].

ثانيًا- الإنسان الرمزيّ

أسّس كليفورد غيرتز نظرته لمفهوم الإنسان بعد أن عاين عددًا من النماذج الثقافيّة، أبرزها في إندونيسيا والمغرب، فوجد أنّ تحديد مفهوم الإنسان داخل كلّ ثقافة يكون متشكّلًا من خلال الخصوصيّات الثقافيّة لكلّ مجتمع، والتي تبرز في الأشكال الرمزيّة الخاصّة، فالثقافة لها دور أساسيّ في تشكّل هذا المفهوم لدى الجماعة، وقد ذكر في دراسته للمجتمع في جاوة[٢] أنّ الجاويّين يعتقدون بالتطابق بين مفهوم الإنسانيّة والشخصيّة الجاويّة التقليديّة. «أن تكون إنسانًا يعني أن تكون جاويًّا» بمعنى أن يكون السلوك الاجتماعيّ لديك متوافقًا مع العادات والآداب التي تفرضها الثقافة الجاويّة.

فالعبور إلى الإنسانيّة لا يتحقّق إلّا من خلال جسر الثقافة، بمعنى أنّ شرط اتّصاف الفرد بمفهوم الإنسانيّة هو أن يكون سلوكه مندمجًا بالأشكال الرمزيّة الخاصّة بالمجتمع الذي ينتمي إليه، وإنْ كان سلوكه غير مطابق، فهو لا يعتبر فردًا جاويًّا؛ لذلك فهم يخرجون الأطفال والمجانين وبسطاء الناس والفاجرين عن المجتمع الجاويّ، أي لا يعتبرونهم مؤهّلين للانتماء إلى بيئتهم الثقافيّة[٣].

إنّ نقده للنظريّات الفلسفيّة والأنثروبولوجيّة حول تعريف الإنسان كان غرضه إعادة الاعتبار إلى مفهوم الثقافة في بناء المعرفة الكلّيّة حول مفهوم الإنسانيّة، فخّاصيّة التفكير التي تميّز الفرد البشريّ عن غيره من الموجودات ليست عمليّة فيزيولوجيّة بحتة، ولا هي ناشئة في بيئة مجرّدة عن العوامل الفاعلة فيه.

يقول: «التفكير لا يتألّف من أشياء تحدث في الرأس، وإنّما تحرّكات وتبادلات لما

---

[١]- غيرتز، تأويل الثقافات، مصدر سابق.

[2]- C, Geertz, The religion of java, Newyork, Freepress of Glencoce, 1960.

[٣]- غيرتز، تأويل الثقافات، مصدر سابق، ص١٦٤.

يسمّى بالرموز ذات المغزى، وهي في معظمها تتكوّن من كلمات، إلّا أنّها تشمل أشياء أخرى مثل حركات اليد والرسوم والأصوات الموسيقيّة والآلات»[١].

وفي رفضه للنظرة البيولوجيّة لعمليّة التفكير وتأكيده على دور الثقافة في بناء المعطيات التي تساهم في عمل الدماغ البشريّ يقول: «تبدو مخطئة النظرة القائلة بأنّ الوظيفة العقليّة هي أساسًا عمليّة دماغيّة بحتة. على النقيض من ذلك، فإنّ الدماغ الإنسانيّ يعتمد اعتمادًا كلّيًّا على الموارد الثقافيّة في عمله، وهذه الموارد ليست مجرّد ملحقات ثانويّة بالنشاط العقليّ بل هي مكوّناته»[٢].

وبهذا يتّضح أنّ غاية غيرتز من نقده هو التأكيد على أنّ معرفة الإنسان مرتبطة بشكل جذريّ بمعرفة التأويلات التي يقدّمها الإنسان نفسه لشبكة الرموز التي تشكّل البنية المترابطة للمجتمع الذي يعيش فيه، وأنّ هذه الرموز وتأويلاتها سوف تعكس النظرة العامّة للوجود التي يعتنقها أفراد هذا المجتمع.

خاتمة: قراءة نقديّة في أطروحة غيرتز

لا شكّ أنّ النظريّة الرمزيّة التأويليّة تتمتّع بقيمة علميّة في حقل الدراسات الأنثروبولوجيّة، فإنّ الوصول إلى المعاني الثقافيّة من خلال تأويل تفسيرات السكّان الأصليّين في كلّ مجتمع يمكن اعتباره منهجًا علميًّا، لكن هذا لا يمنع من توجيه بعض الأسئلة المهمّة حول وظيفة الرمزيّة؟ وهل أنّها تقف عند حدود معرفة المعاني الثقافيّة الظاهرة أم تتجاوزها؟ وهل أنّ التأويل المدّعى هو عمليّة سهلة أم محفوفة بكثير من الصعوبات؟

سنعرض بعض الملاحظات التي تشكّل تحدّيًّا أساسيًّا للمفاهيم السائدة في الأنثروبولوجيا الرمزيّة ضمن نقاط:

---

[١]- غيرتز، تأويل الثقافات، مصدر سابق، ص١٦٥.

[٢]- المصدر نفسه، ص٢٠٦.

أوّلًا: إنّ جعل الثقافة في مجتمع ما ظاهرة جماعيّة، وأنّ السعي للوصول إلى المعاني من تفسيرات الناس يفرض على الأنثروبولوجيا الانضباط برؤية معرفيّة واضحة تكون قابلة للسيطرة على مفردات الثقافة الموزّعة بين الرموز والسلوك العامّ. إنّ فقدان الرؤية المعرفيّة والعلميّة يدخل الباحث في عمل عشوائيّ غير مرتّب، فقد يأخذ التفسيرات من جهات غير مؤهّلة، ويعمل على رموز قد لا تكون مفهومة عند البعض وقد يستخدم منهجيّة واحدة في مجتمعات مختلفة في بنيتها وتركيبها، فلا يميّز في أسلوبه وحركته البحثيّة بين مجتمع طبقيّ ومجتمع غير طبقيّ، وبين مجتمع بسيط ومجتمع معقّد.

وإنّ تصنيف القضايا والمسائل من حيث الأهمّيّة يختلف بشكل واضح بين المجتمعات، ولا يمكن فرض أنّ كلّ المجتمعات متشابهة ومقاربة في ثقافتها بنحو واحد، فلا بدّ من ضبط علميّ محكم يؤهّل العمل البحثيّ لتقديم نتائج صائبة، وإلّا فإنّ احتمال التعثّر في العمل الحقليّ سيرتفع.

ثانيًا: إنّ مقاربة الثقافات كنصوص، وجعل الرموز ألفاظًا مبهمة تحتاج إلى تفسير من قبل جميع أفراد المجتمع دون ملاحظة الاختلاف الجندري واختلاف السن أو التمييز بين الخبراء وغير الخبراء سيؤدّي إلى اختلافات واسعة في عمليّة التفسير؛ لأنّنا سنجد أنّ التفسيرات والتأويلات ستكون متفاوتة بين الرجال والنساء، وبين الكبار والصغار، وبين الخبراء في المجتمع والبسطاء أو من ليس لديهم معرفة عميقة، وهذا ينعكس داخل المجتمعات على تنوّعها المعقّدة والبسيطة والطبقيّة وغير الطبقيّة.

ثالثًا: يتوجّه على طريقة ممارسة الأنثروبولوجيا الرمزيّة لمهمّتها في الحقل البحثيّ إنّ جميع الثقافات لا تتشكّل فقط من شبكات ذات دلالة ونظام معانٍ يربط بين الناس ويوجّه سلوكهم، بل إنّ كلّ ثقافة ترتبط بإيديولوجيّة تخفي وراءها الحقائق السياسيّة والاقتصاديّة والتي ترتبط بالرؤية الكونيّة.

ففي جميع المجتمعات، حتّى تلك المصنّفة أنّها غير طبقيّة، تسعى الإيديولوجيا

الثقافيّة إلى تمكين بعض أفراد المجتمع، وهم الذين يشكّلون الطبقة الأولى من رجال السياسة ورجال الاقتصاد وأصحاب الأموال وكذلك طبقة رجال الدِّين والنخب المثقّفة، بينما يكون الآخرون خاضعين لها، فكيف يمكن جعل الجميع على نحو واحد لجهة إمكان الوصول من خلال معارفهم إلى المعاني والحقائق والدلالات الثقافيّة.

رابعًا: إنّ الثقافات كما تحوي دلالات واضحة، فهي تحوي كذلك حقائق غامضة ومخفيّة؛ لذلك فنحن بحاجة إلى أن نسأل عن الجهة التي نفترض أنّها تخلق وتعرّف المعاني الثقافيّة في كلّ مجتمع كمقدّمة لتذليل الصعوبات والموانع التي تصدّ مسار الكشف عن المعاني المخفيّة، إذ ليس أمرًا واقعيًّا أن يكون جميع الناس قادرين على الوصول إلى المعاني العميقة المختبئة في بطون الرموز.

خامسًا: إنّ وضع الثقافات ورموزها على شكل نصوص يسمح بالقراءات البديلة والمتعدّدة، فإنّ النصّ أو اللفظ له ظهور بالمعنى الموضوع له في اللغة، لكن مع ذلك يحتمل إرادة المعنى المجازيّ، وإذا جعل الرمز الثقافيّ كاللفظ، فهو كذلك يُحتمل فيه معانٍ متعدّدة، وفي اللغة يعتبر هذا النوع من الكلام مجملًا، فيكون كذلك الرمز مجملًا، بل مبهمًا يحتمل قراءات وتأويلات متعدّدة ومع تعدّد التأويلات يصعب على الباحث الجزم في المعنى المدلول عليه من الرمز.

إنّ الأنثروبولوجيا الرمزيّة إذا كانت تريد أن تقدّم مساهمة دائمة، فيجب أن تتموضع ضمن نظريّة أوسع للمجتمع، ويجب أن تكون المعاني الثقافيّة أكثر ارتباطًا بالأفراد الفعليّين الذين يعيشون حياتهم من خلالها.

سادسًا: نقد طلال أسد لتعرف غيرتز

من النقود المهمّة التي وّجهت لتعريف غيرتز للدين هو ما ذكره طلال أسد من أنّ غيرتز فشل في تقديم تعريف عام للأديان، وأنّ تعريفه مستند إلى الرؤية الغربيّة

الحديثة حول الدِّين، إذ بدا واضحاً أنّ غيرتز كان يحاكي الثقافة المسيحية الحديثة[١].

يمكن القول إنّ الدِّين المسيحي قبل عصر الأنوار كان دينًا شاملًا مساهمًا في تدبير الشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع، لقد كان دينًا مؤسّساتيًّا يلعب دورًا في قيادة المجتمع، وإنّ انزواء الدِّين في زوايا الكنيسة وصيرورته مجرد معاني تعكسها رموز مشبعة بالحقائق الكونيّة يعبَّر عنها من خلال الطقوس والمعتقدات حصل بعد عصر النهضة أي بعد تسيّد الفلسفة الوضعية للساحة الفكريّة.

ويؤكّد أسد أن تعريف غيرتز ناتج عن رؤيته للدين باعتباره ظاهرة ثقافية منعزلة عن الشأن العام. فتعريفه مثلاً لا يمكن تطبيقه على الدِّين المسيحي ما قبلعصر الأنوار.

ثم إنّ الثقل المعنوي الذي يمنحه غيرتز للرموز باعتبارها وجودات مستقلة في دلالاتها على المعاني، وأنّ المعاني لوازم منفصلة عن ذات الرمز هو طرح غير صحيح، فإنّ الرموز لا قابلية لها للدلالة على شيء لولا توسّط الضوابط الاجتماعية التي توجه الدلالة في الرمز بالاتجاه الصحيح، ويستشهد أسد على ذلك بما أثبته فيغوتسكي على أنّ الطفل الذي يتعلم اللغة الاجتماعية التي تشمل الألفاظ والأفعال والتصرفات اللائقة في مرحلة النمو لا يخلو تعليمه من توجيه وإكراه فإنّ دلالة الرموز التي هي اللغة أو الفعل لا تتثبت في ذهن الطفل إلا من خلال الضوابط الاجتماعية التي يتلقاها مع كل رمز[٢].

ثم يذكر أنّ غيرتز يقع في تناقض في تعريفه للرمز، فتارة يقول إنّ الرمز هو ما يكون واسطة لتصور شيء ما سواء كان ذلك الشيء موجوداً محسوساً أو علاقة أو صفة أو فعل وإنّ التصور هو معنى الرمز وتارة يبين أنّ الرمز ليس ما كان واسطة في التصور الذي هو معنى الرمز بل إنّ الرمز هو التصور نفسه.

---

[1]- Talal Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of power in Christianity and Islam, Baltimore/ London, The John Hopkins University Press, 1993, p. 53.

[٢]-المصدر نفسه، ص٥٥.

ويشهد على ذلك تقديمه لمثال رقم ٦، أنّه سواء أكان مكتوبًا أم متخيّلًا أو مصفوفًا على شكل حصى فإنه يدل على ذات المعنى، وما يجعل هذه الأشكال المختلفة صيغًا متعدّدة لرمز واحد (رقم ٦) هو أنّ هذا الرمز يشكِّل التصوّر نفسه[١].

ثمّ يظهر من كلام غيرتز أنّ الرمز لا يمكن فصله عن الأحداث المحسوسة «ليس البعد الرمزي للأحداث الاجتماعيّة كما في حالة الأحداث السيكواوجيّة»، لكنّه يؤكّد في موضع آخر ضرورة الفصل بين الرمز والمحسوسات «ثمة ما يدعونا لعدم الخلط بين تعاملنا مع الرموز وتعاملنا مع الأشياء والكائنات البشريّة فهي ليست رموزًا بحد ذاتها بل تؤدي وظيفة رمزيّة أحيانًا».

ويؤكّد أسد على أنّ غيرتز انطلق في تعريفه للدين باعتباره أنظمة رمزيّة من رؤيته للثقافة باعتبارها مجموعة من الرموز. ثم يوجّه نقدًا لقول غيرتز إنّ هذه الأنظمة تشكل «حوافز وأمزجة»، فيقول إنّ الدِّين ليس مجرد استعدادات نفسية تهيؤها أنظمة الرموز بل الدِّين هو خطاب قوة، وتبرز هذه القوة في الأحكام المُلزِمة التي تصدر عن الجهة التي لها حق الطاعة، والدِّين هو خطاب قوة من خلال الوعد والوعيد على النعيم والجحيم، وكذلك تبرز قوة الدِّين في المؤسسات الاجتماعية التي يضبطها كالأسرة والمدرسة، وكذلك ضبطه لحركة الإنسان المؤمن بفرضه عليه أنشطة جسديّة كالصلاة والصوم، كلّ هذه النواحي تبرز قوة الدِّين[٢].

إذًا الاستعدادات النفسيّة التي يغرسها الدِّين في النفوس ليست وليدة الرموز التي يثقلها غيرتز، بالمعنى بل هي نتيجة منطق القوة الذي يراكم عبر الزمن حضورًا فاعلًا ومتجذّرًا في نفس المؤمن ليصبح بعد مرحلة من الاستجابة والخضوع للضوابط الدِّينية مستعدًا ومهيّئًا من خلال الأمزجة والحوافز لتتولد فيه إرادة خاصّة .

---

[1]- Talal Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of power in Christianity and Islam, Baltimore/ London, The John Hopkins University Press, 1993 p. 54.

[٢]-المصدر نفسه، ص٥٧-٥٨.

قراءة في نقد تعريف غيرتز للدِّين

ويمكن أن نضيف في نقد تعريف غيرتز للدِّين، أنّ أفضل العبائر في تعريف غيرتز هو الإشارة إلى الدِّين على أنّه «نظام من الرموز»، ولكنّ هذا في حدّ ذاته لا يوفر تعريفًا موجزًا يلتقط الميزة الأساسيّة التي تحدّد ماهيّة الدِّين. إنّ تعريف غيرتز للدين غير مانع من شمول الأغيار، فهو لا يكفي للتمييز بين الظواهر الدِّينيّة وغيرها من الظواهر، وسنبيّن فيما سيأتي شواهد على شموليّة التعريف.

إنّ الظواهر غير الدِّينيّة، بما في ذلك الرؤى الفلسفيّة، والأيديولوجيّات الاجتماعيّة، والنظريّات السياسيّة، وغير ذلك، تحتوي على «أنظمة من الرموز التي تنشئ مزاجًا ودوافع قويّة ومنتشرة وطويلة الأمد» لدى الناس الذين يُلبسون مفاهيمهم «بهالة من الواقعيّة»، فهي تشترك مع تعريف غيرتز.

فمثلًا: النظرة الفلسفيّة والفكر الاشتراكيّ للعالم يشتمل على الرموز، على سبيل المثال: المصنع الذي يمتلكه رجل رأسماليّ يرمز إلى مفهوم تطرحه الاشتراكيّة، وهو استغلال الرأسماليّة للطبقة العاملة، وهذه الفكرة «تنشئ مزاجًا ودوافع قويّة ومتفشّية وطويلة الأمد لدى الناس».من المؤكّد أنّ كارل ماركس كان مستثمرًا عاطفيًّا في نظريّته الاشتراكيّة، وأنّه كان يُلبسها «هالة من الواقعيّة».

مثال آخر: قدّم مارسيل موس دراسة حول الهبة في المجتمعات القديمة، وأظهر أنّها ليست مجرّد فعل بين فردين، إنّما هي نظام معقّد من المبادلات، ينتقل بموجبه جميع أنواع الممتلكات والحقوق بين الأطراف، وأنّ العطاء يفرض على الطرف الآخر عطاء بديلًا، وهذا النظام الاجتماعيّ المعقّد مفروض على جميع أفراد المجتمع، وهو بذلك يكتسب «هالة من الواقعيّة»، وبالتالي فهو يدخل في تعريف غيرتز.

يمكن القول إنّ تعريف غيرتز للدين هو تعريف خاصّ بالسياق وليس عالميًّا، فإنّ الغرض من تعريفه هو إلقاء الضوء على ما لم يُعِرْهُ علماء الأنثروبولوجيا اهتمامًا كافيًا، أي ما تفعله أنظمة الرموز الدِّينيّة للمجتمع، فلا يعتبر تعريف غيرتز تعريفًا مطلقًا لماهيّة الدِّين في جميع الأوقات والأماكن، ولكنّه تعريف محدّد السياق.

لائحة المصادر والمراجع

١. غيرتز، كليفورد، تأويل الثقافات (مقالات مختارة)، ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

2. Schools and Styles of Anthropological Theory, Matei candea, First published, 2018, Routledge, Newyork.

3. Works and Lives: The Anthropologist as Author. Stanford University Press, 1988.

4. Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic Books, 1983.

5. Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight, in C. Geertz (ed.) Myth, Symbols, Cultures. New York: The Free Press.

6. Geertz, Clifford. 1993 [1973]. The Interpretation of Cultures: Selected Essays. London: Fontana Press

7. Asad, Talal. 1983. “Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz”. *Man, New Series* 18 (2).

8. C, Geertz, The religion of java, Newyork, Freepress of Glencoce, 1960.

9. chttps://www.britannica.com/biography/Clifford-Geertz

10. https://www.nytimes.com/200601/11//obituaries/01geertz.html

11. https://www.ias.edu/clifford-geertz-work-and-legacy

المبحث الثالث

الغيريّة الأنثروبولوجيّة
تهافت في المنهج وإبهام في نظريّة المعرفة

محمد باقر كجك[*]

مقدّمة

أثار إيمانويل ليفانس (١٩٠٦-١٩٩٥) في فلسفته عن الغيريّة، العديد من الأسئلة التي ترتبط مجدّدًا، بالهموم الفلسفيّة التقليديّة، أيّ البحث عن المعرفة انطلاقًا من محوريّة الذّات. تخيفُ المعرفة التي تولّدها الذّات، عبر التجريد الذي يقوم به العقل النظريّ، طائفةً من الفلاسفة الإنسانيّين، باعتبار أنّ الصبغة المطلقة والكلّيانيّة التي تتمتّع بها الفلسفة العقليّة تحمل في أعماقها قدرة إنتاج حدود إقصائيّة أو إلغائيّة أو تصنيفيّة للآخر. بينما، يعتقد ليفانس والفلاسفة الإنسانيّون والغيريّون الجدد، أنّ الخروج من مربع الذّات إلى مربع الغير، وإنتاج معرفة تشاركيّةٍ، تجعل تقبّل المنتجات المعرفيّة للآخر والأنا، أكثر مقبوليّة؛ لأنّها لا تصدر عن الذّات المتعالية. هذا الهمّ المعرفيّ لليفانس، قد يظهر بدوًا أنَّه يعالج مشكلة الإقصاء التي تقوم بها أغلب الفلسفات، بل حتَّى المعارف الصادرة عن تعالي الذّات (الذّات البشريّة، وغير البشريّة)، إلّا أنّ عقبات منهجيّة، وابستمولوجيّة، تُظهرُ أنّ المعرفة التي تقدّمها الفلسفة الغيريّة المعاصرة، هي معرفة ذاتُ اتّجاه مبهم حتى على مستوى أدوات المعرفة. إنّ مقاربة سؤال الغيريّة من وجهة نظر فلسفيّة وأنثروبولوجيّة، بل وإثنوغرافيّة، والبحث عن نقطة التلاقي بينهما، هي أمر ضروريّ؛ إذ تشتدّ الحاجة أكثر فأكثر إلى اتجاه إنسانيّ ذي أسس فلسفيّة عقلانيّة وبناء إنسانيّ يأخذ بعين الاعتبار التداعيات الجادّة للفلسفات على واقع حياة الإنسان وعلاقته مع نفسه والآخر.

---

[*]- أستاذ جامعيّ وباحث في الأنثروبولوجيا التربويّة - لبنان.

أولاً- الغيريّة كسؤال فلسفي

يشكّل السؤال الفلسفيّ الدائم حول حقيقة المعرفة، وأدوات الوصول إليها، وكيفيّة التثبّت منها، الهاجس الدائم للمشتغلين في الفلسفة منذ البدايات المعروفة للفلسفة إلى يومنا هذا. لقد سعت الفلسفة الأرسطيّة والمشّائيّة إلى البحث عن حجر الزاوية في نظرية المعرفة الفلسفيّة، والتي يمكن من خلالها إكمال بناء المعرفة، وذلك عبر محاولة الكشف عن علاقة «الذّات المدرِكَة» بالـ«مدرَك». يشهد على الحراك ما حصل في الفلسفة اليونانيّة القديمة، أي في مرحلة الفلاسفة القدماء ما قبل سقراط (٤٧٠ق.م-٣٩٩ق.م)، ثمّ أفلاطون (٤٢٧ق.م-٣٤٧ق.م) ومن بعده أرسطو (٣٨٤ ق.م-٣٢٢ق.م)، وهو ما أظهرته تصوّرات الفلاسفة القدماء لهذه العلاقة الإدراكيّة والمعرفيّة من البحث في الوجود الخارجيّ بهدف الكشف عن الحقيقة دون البحث عن صدق ومدى صحّة أدوات المعرفة، واعتمدوا على العقل كوسيط وحيد بين الذّات وما تدركه هذه الذات في الخارج[١].

مع مجيء السوفسطائيّين، الذين رفضوا سطوة العقل، وقالوا بالنسبيّة المعرفيّة، واستحاليّة اليقين في ظلّ الخداع والخطأ دائميّ الوقوع في أدوات المعرفة، تحرّك الفلاسفة الثلاثة (سقراط وأفلاطون وأرسطو) إلى القيام بمواجهتم، دفعوا بالبحث العقليّ مجدّدًا إلى الواجهة، مبتنيًا على ثلاثة مرتكزات[٢]:

- الدفاع عن محوريّة العقل، ومعياريّته، وكلّيّته، وخلوّه من اشتباهات الحسّ.
- تقسيم المعرفة بين المعقولات اليقينيّة، والمعقولات الظنّيّة.
- البحث عن مرجعيّة التعقّل وإمكانيّة التصديق بنتائجه.

هذا ما دفع أفلاطون للحديث عن عالم المثال كمرجعيّة للتثبّت من المدركات الكلّيّة للعقل النظريّ. بينما أكّد أرسطو أنّ المعرفة العقليّة مرجعها هذا العالم الحقيقيّ، وأنّ

---

[١]- خبيت، محد حسن همدي، الفلسفة الإغريقيّة ومدارسها من طاليس إلى أبروقلوس، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ٢٠١٥م، ص١٩٠.

[٢]- بت دحمان، حاج، نظرية المعرفة عند أرسطو، جامعة أحمد زبانة، الجزائر، العـدد ٨٠، المجلد ٣٥، ٢٠١٦م، ص٥٠٣.

إمكانيّة التثبّت منها تقوم على مباني القياس الأرسطيّ وصوره المنتجة، وكذلك على عمليّات الاستقراء.

وإذا أمعنا النظر في المبنى الثاني والثالث، لوجدنا أنّ هذا الاشتغال الفلسفيّ، كان يبحث عن إمكانية «حدوث» المعرفة، وهي كما سنجدها بشكل متطوّرٍ فيما بعد عند نظريّة الرجل المعلّق (أو الطائر) عند ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧م)[١]، ستتجه أكثر إلى الذّات في سبيل إيجاد أرضيّة عقليّة تجريديّة لا يمكن أن تشوبها شائبة شكّ، قبل الوصول إلى مرحلة استعمال المعقولات أو المدركات الظنّيّة التي هي في الغالب نتيجة استعمال الحسّ[٢]. ومع ذلك، فإنّ فرز مكان للمعقولات الظنّيّة في الفلسفة الأرسطيّة، بل والأفلاطونيّة، وكذلك البحث عن كيفيّة التصديق بنتائج العقل النظريّ، يشكّل بوابة عريضة للبحث في موضوع الغيريّة، من جوانب عدّة كما سيأتي.

لقد انطوت المباحث الفلسفيّة الكلاسيكيّة في المدرسة العقليّة على مساءلة قضيّة الإدراك من باب الذّات المدركة، بشكل أساس. إنّ مباحث علم النّفس الفلسفيّ، المنطوية على همّ التعرّف على النّفس، والاستدلال على وجودها، وأقسامها، وكيف تدرك، والقوّة المدركة، وتقسيم المدرَك، والبحث المفصّل حول النّفس الناطقة وكيفيّة حضور الذّات في الذّات، وإدراك الذّات للصور البسيطة، والتجرّد عن المادّة، والتفصيل حول قوى النّفس، وعلاقتها بالبدن وغير ذلك.. تؤكد أنّ همَّ الفلاسفة، وخصوصًا الفلاسفة المسلمين، وبالأخصّ الشيخ الرئيس ابن سينا، كان متمحورًا حول البحث عن جوهر الإنسان، ككائن متميز بقوته الناطقة في علاقته مع ذاته، ومن ثمّ مع محيطه (من خلال قواه الإدراكيّة المجرّدة، والحسّيّة)، وفي رؤيته الكونيّة ومصيره أيضًا (خصوصًا في مباحث المعاد في الفلسفة الإسلاميّة). كما تظهر هذه المباحث أنّ اهتمامهم كان منصبًّا أيضًا على «محوريّة الذّات» في الإدراك، ولم يكن ثمّة مباحث مستقلّة لتناول قضيّة الذّات والغير

---

[١]- ابن سينا، رسالة في معرفة النّفس الناطقة وأحوالها، الفصل الأوّل. ويجمع عبد العزيز خيرة براهين ابن سينا على وجود النّفس ضمن أربعة براهين: ١- برهان الأنا المستمر. ٢- برهان أنا الماثل في الوعي. ٣- برهان أنا الفاعل الجامع. ٤- برهان الأنا المعلّق.

[٢]- خيرة، عبد العزيز، مفهوم النّفس عند ابن سينا إرهاص الصياغة لنظريّة في علم النّفس، الأكادمية للدراسات الاجتماعيّة والإنسانيّة، قسم الآداب والفلسفة، ٢٠١٦م، ص٥١.

(وهذا غير مبحث الواجب لغيره وأمثاله)، من حيثيّة إدراكية تشاركيّة إن صحّ التعبير.

يمكن فهم هذا الاشتغال المعرفيّ داخل الذّات من زاوية محاولة الفلاسفة الكلاسيكيّين الارتكاز إلى القوى المدرِكة داخل الذّات، بصورتها الأوّليّة البدهيّة، والتي يمكن أن تولّد أولى صور المعرفة اليقينيّة التي لا ينتابها شكّ. فالعقل عند ابن سينا على سبيل المثال، يمكنه: «بقوَّته الذّاتيّة أن يبرهن على وجود النّفس، وأقوى برهان يأتينا به برهان الحدس والمحاكمة كما يسمِّيه، إنَّنا نرى أجسامنا تتغذَّى وتنمو وتتحرَّك، ونعرف من الاختبار أنّ هذه الصفات ليست من خاصَّات الأجسام، فندرك بالحدس أنّ فينا مبدأ تصدر عنه هذه المعلولات، وهو ما نطلق عليه اسم نفس»[١]. ويقول في موضع آخر: «بماذا تدرك حينئذٍ ذاتك، وما المدرك من ذاتك؟ أترى المدرِك منك أحد مشاعرك أم عقلك، وقوّة غير مشاعرك وما يناسبها؟ فإن كان عقلك وقوّة غير مشاعرك بها تدرك، أفبوسط تدرك أم بغير وسط؟ ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذٍ إلى وسط؛ فإنّه لا وسط، فبقيَ أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوّةٍ أخرى»[٢].

إنَّ هذا السعي لإثبات وجود الذّات و«النّفس» من خلال إثبات تجرّدها، استمرّ أيضًا من خلال الفلسفة الإسلاميّة مرورًا بملّا صدرا، وفلاسفة القرون الوسطى في أوروبا، إلى الفلسفة المعاصرة؛ إذ نجد على سبيل المثال، أنّ ديكارت وعلى خلاف ابن سينا الذي أراد إثبات ثنائيّة الروح والمادّة، إلّا أنّ ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) في كتابه (تأمّلات في الفلسفة الأولى) أراد ثنائيّة العقل والجسد، من خلال الموقف الديكارتيّ الخاصّ بالكوجيتو. وهو موقف ينتمي إلى اتجاه محوريّة الذّات في المعرفة.

لقد شكّل القرنان التاسع عشر والعشرين، بعد ابتعاد العديد من التيّارات الفلسفيّة عن التيّار العقلانيّ الديكارتي والمباحث الانطولوجيّة الكلاسيكيّة، إلى تيّارات جديدة في الفلسفة المعاصرة من قبيل المدرسة الظاهراتيّة لهوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨م)، والتي مهّدت لظهور الفلسفات التطبيقيّة ذات الاهتمامات والانشغالات الإنسانيّة فيما بعد. حاولت هذه التيّارات الفلسفيّة أن تنطلق من «براديغم» جديد يتمحور حول قاعدة

[١]- ابن سينا، شرح الإشارات، مصر، دار المعارف، ٢٠٠٨م، ص١٢٢.

[٢]- م.ن، ١٢٣.

أنطولوجيّة غير تقليديّة؛ إذ تتواطأ هذه التيّارات (مع اختلافاتها في أدوات الإدراك وأنماطه) على التسليم بهذا الوجود وإمكان تعقّله، ولكنّها تقع في معضلة إبستمولوجيّة أخرى تتعلّق بكيفيّة الشرح والتبرير العقلانيّ لفهم الإنسان لذاته: هل هي معرفة ذاتيّة، غيريّة، بينذاتيّة؟ وكيف يمكن تبرير ذلك؟ وهل هي معرفة قبليّة، أم عقلانيّة، أم أنّها ذات طبيعة بنائيّة؟ أم أنّها قضيّة شكوكيّة، بمعنى أنّها معرفة مفتوحة لا يمكن أن تكون مضبوطة بحدود معرفيّة، لصبغتها التجريبيّة؟ إلخ.

من الباحثين من يربطون انشغال الفلسفات الحديثة بما يسمّونه بقضيّة انسداد المعرفة التي انتجتها مركزيّة الذّات في المعرفة الإنسانيّة[١]. ويعتبر هؤلاء أنّ انتقال هوسرل إلى اعتبار العلاقة التي تجمع «الذّات» مع «الآخر» في كتابه «أزمة العلوم الأوروبيّة»، هي البداية لتجاوز الموقف الديكارتيّ في المعرفة الذّاتيّة (أي التي مرجعها الذّات). إذ يؤكد هوسرل على أنّ الوعي لا يمكن أن يتحدَّد أو يوجد بانفراديّة الذّات، وإنّما داخل «البينذاتيّة»، ومن خلال نقطتين ذكرهما بول ريكور (١٩١٣-٢٠٠٥م): «أوّلًا: التعاطي مع الآخر، كجزء من غيريَّتنا الداخليّة كما الخارجيّة؛ ثانيًا: الإقرار بأنّ وجود العالم مرتهن بوجود ذاتٍ تعيه وتقوله، والعكس صحيح».

والذي نريده من هذا التقديم، هو التأكيد على حدوث انزياح إبستيمولوجيّ في الفلسفة، جعل من البحث عن الإدراك والمعرفة أمرًا ذا نزعةٍ خارج-ذاتيّة، وهو -كما يبدو- نتيجةٌ لتحوّلات اجتماعيّة وتاريخيّة عصفت بأغلب المجتمعات البشريّة في القرن الثامن والتاسع عشر ووصولًا إلى القرن العشرين. فإذا كان هذا حال البحث عن المعرفة وأدواتها الإدراكيّة داخل الفلسفة، فما هو الحال داخل الأنثروبولوجيا؟ بمعنى ما هو موقف الأنثروبولوجيا من سؤال الغيريّة؟

الغيريّة كسؤال أنثروبولوجيّ

يقع السُّؤال عن «المعرفة» بين الفلسفة والأنثروبولوجيا، في مأزق الابستيمولوجيا بين

[١]- يمينة، بورزاق، إشكاليةالغيريّة وسؤال الاعتراف في الفلسفة الغربيّة المعاصرة مقاربات فلسفيّة، مجلّة مقاربات فلسفيّة، المجلّد ٨، العدد ٢، ٢٠٢١م، ص٥٥.

نزعتها التجريديّة والتجريبيّة، ولربما يصحّ اختصار شرح هذه الفروقات، بين الذي ينظر من الخارج إلى كوب مليء بالماء، وبين من يرى الماء والكوب وهو يعيش داخله.

إنَّ الذي قدّمه «الوجود الإنسانيّ»، باشتماله على كمٍّ كبير جدًّا من التعقيدات والاختلافات والتنوّع الجسديّ والمادّيّ والثقافيّ، من إغراء الباحثين الأنثروبولوجيّين لقيامهم بالأبحاث الميدانيّة والحقليّة الموسّعة، والتي شهدت طفراتٍ كيفيّة وكميّة وسّعت من مستويات معرفة الإنسان بنفسه من خلال معرفةٍ أكثر موضوعيّة وقربًا من وجوده. هذا الإغراء، وبعد تراكم المشاهدات والمشاركات الميدانيّة والبحثيّة لحياة الإنسان القديم والحديث، تحوّل إلى إثارات إثنولوجيّة ورمزيّة وشبه-تجريديّة ارتقت بالسؤال الأنثروبولوجيّ الذي يتعاطى مع جسد الإنسان كمساحةٍ معرفيّة حصريّة (الجسد الإنسانيّ بوصفه المنتِج والمنتَج المعرفيّ والثقافيّ والمادّيّ)، إلى مساحة جديدة من الأسئلة كالسؤال عن ذاتيّات المعرفة ومحاكمتها ضمن طروحات فلسفيّة مغايرة كالتي قدّمها ايمانويل ليفانس في موضوع «الغيريّة».

إنَّ اعتناء الأنثروبولوجيا بالمنتجات الثقافيّة والمادّيّة للبشريّة، وقيامها بتصنيفها، وتحليلها، وفكّ شبكاتها والعلاقات القائمة ضمنها، وقراءة كلّ هذه الظواهر رمزيًّا، أدّى إلى مساءلة جديدة للمعرفة التي يكوّنها الإنسان عن نفسه. فهل هذه التصوّرات هي ذاتيّة، بمعنى أنّها مبنية على منهج الفلسفة العقليّة سابقة الذكر؟ أم أنّ هذه المسبقات العقليّة والمنطقيّة هي نتيجةُ تفاعلٍ عضويّ وبيولوجيّ مع الطبيعة والموجودات التي فيها، بحيثُ يشكّل هذا التفاعل وما ينتج عنه من تعقيدات ردّات الفعل، مجموعة التصوّرات المتراكمة، التي تسمّى بالمعرفة.

ابتنت رؤية ليفانس على هذا الجدال المعرفيّ، بين مساءلة ذاتيّات المعرفة وبين التأكيد على غيريّة المعرفة. قام ليفناس سنة ١٩٣٤ بنشر مقال بعنوان l'évasion جادل فيه فكرة إنتاج المعرفة من قبل الذّات التي تمّ سحقها من قبل الممارسات اللّاإنسانيّة التي تستعبد الذّات من أجل خدمة النسق وسطوته، وأنّ هذا الأمر جاء نتيجة تمحور الذّات ونظرة الإنسان إلى غيره من خلال العدسة المعرفيّة الذاتيّة، وهذا ما لمسه ليفانس

في الذّات المتعالية الأورومركزيّة التي لم تأخذ في الحسبان مساهمة الآخر في تكوين العدسة التي ينبغي أن تنظر فيها إلى ذاتها وإلى الوجود.

ثمّة رأي في هذا الإطار يقول إنّ ليفانس يرى أنّ «خطأ الإنسانيّة الغربيّة المهيمنة الأوّل أنّها جعلت الذّات هي دائمًا التي تحدّد الغير، ولم تنظر إلى الغير على أنّه هو الذي يحدّد الذّات، الخطأ الثاني هو أنّها اعتبرت الوجود من أجل الله واعتبرت الله من أجل الوجود، بينما الله منفصل عن الرغبة بشكل لامتناهٍ، إنّه آخر الوجود أو الوجود الآخر «المنفصل»، ثم ينقل البحث إلى محوريّة العلم الطبيعيّ مقابل التفلسف في تكوّن المعرفة، فيقول: «إنّ الفلسفة هي علم الوجود أو أنطولوجيا لا يعزب عنها شيء أي هي نظريّة للكلّيّة Totalité، أمّا العلم فهو أثر للعقل ومرتبط بالتقنية ويظهر كتفعيل لمعرفة مسيطرة على الطبيعة». يقول ليفانس «الأنا ليس الكائن الذي يبقى في وجوده هو عينه، بل الكائن الذي يرتكز وجوده على التماهي وعلى البحث عن هويّته من خلال كلّ ما يحدث له»[١]. وبسبب هذه النزعة الأنثروبولوجيّة في المعرفة، بدأ ليفانس يتحسّس الاستشكال الفلسفيّ والمعرفيّ، وهو مسألة علاقة «الانية بـ الغيريّة» من قبيل الأسئلة التالية، مثلًا: ما هي علاقة الأنيّة بـ«الغيريّة»؟ ومن يحدّد الآخر؟ هل المطابق هو الذي يحدّد الآخر أم الآخر هو الذي يجعل من المطابق مطابقًا لذاته؟ كيف يكون المرء ذاته ويصبح أنا؟ هل عن طريق الوعي أم عن طريق الإرادة؟هل عن طريق القول أم عن طريق الفعل؟ كيف تطرح هذه الذّات ذاتها؟ هل بالانفصال عن العالم والانطواء على ذاتها أم بالانخراط في العالم والانفتاح على الآخر؟ ماهو الآخر؟ ولماذا أصبح الآن مشكلًا فلسفيًّا بامتياز؟ هل هو عدوّ للذّات أم هو عين الذّات كآخر؟ من أين ينبع إحساس الذّات بالضياع في العالم وباللّاحماية من الآخر؟ وماذا تفعل للتغلّب على هذا الخطر المتأتّي من الآخر؟ كيف يمكن للذّات أن تجد مكانًا ما تحت الشمس وتنجز كيانها من دون أن تعرّض حياة الآخر إلى الخطر؟ ما هو الطريق الجديد الذي انخرط فيه ليفناس وساعده على حلّ معضلة الأنيّة والغيريّة؟ ألا ينبغي أن تتوقّف على اعتبار الآخر مجرّد شيء ونبدأ في معاملته كشخص ينتمي مثلنا إلى دائرة النوع البشريّ؟ هل يقدر

[١]- ليفيناس، بعض التأمّلات في فلسفة الهتلريّة. شواطئ الجيب، ليتل ليبراري، ١٩٩٦م، ص١٠٢.

الحوار على إزالة سوء التفاهم بين الأنا والآخر، أم يجب أن نتعدّى ذلك نحو المقابلة rencontre la والتلاقي وجه لوجه؟ ماذا تضيف المقابلة إلى الحوار؟»[١]

وكما هو واضحٌ، فإنّ المنعطف الفكريّ الذي عمل على إحداثه ليفانس، يعدّ محاولة على نحوِ التباين المنهجيّ في التعامل الموضوع نفسه (الذّات)، خصوصًا في افتراقه عن المدرسة العقليّة. لقد ناقش ليفانس (بوصفه فيلسوف الغيريّة) منعطف الحداثة «الذي أحدثه ديكارت لأنّه عندما صرّح: أنا أفكر، فإنّه ربط الوجود بالتفكير، ولكنّه فصل الذّات عن الواقع المعاش وعن الحياة اليوميّة». يثير الكوجيتو الديكارتيّ حفيظة ليفانس؛ إذ يعتبر أنّ ديكارت حصر حدوث الوعي في مأوى، وقالبٍ شيئيٍّ، فالوعي والمفكَّر به يحدثان في «الجسد»؛ ولذلك فإنّ محوريّة الجسد في التفكير، وكونه هو «حدث» الوعي و«حدث» الوجود، يجعل من علاقة الإنسان بالواقع علاقةً أكثر جسديّة من كونها «متعقّلة» و«مجرّدة» عن المادّة. وعلى هذا النحو «يجري الجسد انقلابًا في علاقة الإنسان بالواقع وفي عالم الذّات-بينيّة Inter-subjectivity طالما أنّ الوعي يكون عالم الذّات عن طريق الجسد دون أن يقوم بتجريده أو يغادره». يقول ليفناس في هذا الصدد:

«يميل الجسد دائمًا وأبدًا إلى أن يكون أكثر من كومة من المادّة؛ إذ يمكن له أن يكون أكثر كثيرًا وأقل قليلًا من مجموعة أجزائه... الوجه والعيون بوصفها مرايا الروح هي أعضاء التعبير بامتياز. لكن روحانيّة الجسد لا تقطن في قدرته على التعبير عن الداخل. والجسد لا يعبّر عن الحدث أنه هو نفسه هذا الحدث»[٢]. لذلك، وباعتبار أنّ ليفانس، حاول أنْ يجمع عمليّة صناعة الوعي في رابطة وسطيّة وضروريّة تجمع الذّات والجسد جبرًا، فإن الذّات عنده «ليست خارج العالم بل هي متجذِّرة فيه عن طريق الجسد».

ومن هنا، بدأت رحلة التعرّف على الذّات في ممرّها الجسديّ الضروريّ، من خلال كلّ ما «يصدر» عنها على نحو الحصر؛ إذ إنَّ الصادر عن هذا الظهور الجسدانيّ للذات، هو «المعرفة» بعيدًا عن أيِّ نقاش تجريديّ. لقد قلب ليفانس الميتافيزيقيا القديمة، إلى

---

[١]- الخويلديّ، الأنا وجهًا لوجه مع الآخر، مجلّة الحكمة، ٢٠١٥.

[٢]- م.ن.

ميتافيزيقا أنثروبولوجيّة، تؤمن بالمجرّد بقدر ما ينتجه وعي الذّات في إطارها الجسدَانيّ، مهما بلغ مدى هذه الميتافيزيقا، لكن على أن تكون دومًا بشرط.

السؤال المعرفيّ عن الغيريّة بين الفلسفة والأنثروبولوجيا

إذن، هل الغيريّة هي سؤال فلسفيّ حصرًا؟ أم أنّها سؤال أنثروبولوجيّ حصرًا؟

يمكن باختصار، أن نعتبر، ولدواعٍ عديدة، أنّ إلغاء السؤال الفلسفيّ، سيموّه أدوات المعرفة والإدراك بشكل لا يمكن ضبطها منهجيًّا ولا أبستمولوجيًّا، وأنّ إلغاء المجرّد الفلسفيّ، هو إلغاءٌ لقسم واسع من المعرفة الإنسانيّة، وكذلك القاعدة الضروريّة لإثبات السرديّات الميتافيزيقيّة. وأنّ إلقاء اللوم بوجود هذا الدمار والخراب الإنسانيّ على الميتافيزيقا -كما فعل ليفانس- أمر مبالغ به دون دليل. وسيكون العالم، كما هو منظورٌ إليهِ أنثروبولوجيًّا، تحت مساءلة قدرته على إنتاج معرفة لها حدود منهجيّة وإبستمولوجيّة واضحة ويمكن ضبطها والبناء عليها؟

يبدو لي، أنَّ الحاجة المتزايدة، في ظلِّ انفتاح الثَّقافات على بعضها وازدياد ضغط العلاقات الدّوليّة والثقافيّة والسياسيّة وغيرها، إلى معرفة ذات زوايا غير حادّةٍ، ومبنيّة على فهم الآخر وتقبّله، ومشاركته في صناعة معرفة وسطيّة وموضع قبول بين الذّات وذات الآخر، دفعت ليفانس وبقيّة الفلاسفة الإنسانيّين إلى المناداة بترك الميتافيزيقيا والفلسفة العقليّة التقليديّة، إلى معرفة فلسفيّة أنثروبولوجيّة (والأنثروبولوجيا هي علمُ الآخر).

إذن، وبناء على ما مرّ، يمكن القول إنّ سؤال الذّات والغيريّة، هو سؤال مشتركٌ، ويمكن للمنهجين، -على ما بينهما فارق منهجيٍّ وإبيستمولوجيّ كبير- أن يقدّما معًا معرفةً أكثر حيويّة واتزانًا؟ هذا بنفسه سؤالٌ مهمّ أيضًا.

لقد شكّلت محوريّة الأنا-والآخر، البرادايغم الرئيس في أمّهات الأعمال الأنثروبولوجيّة منذ انطلاقاتها الأكاديميّة الأولى في القرن التاسع عشر إلى عهد قريب، حيث بدأتْ الدراسات البينمنهجيّة في نقد هذه المحوريّة التي أنتجتها الأورومركزيّة في بدايات

العمل الأنثروبولوجيّ، خصوصًا مع تأثّرها بالمدرسة التطوّريّة.

لا يمكن أن نتجاوز تأثير المدرسة التطوّريّة، على قضيّة الغيريّة من وجهة نظر الأنثروبولوجيا؛ إذ إن المدرسة التطوّريّة كانت من جملة المدارس الفكرية التي عملت على تفسير وتحليل وتصنيف حياة الإنسان في مساره التاريخيّ وأبعاده المادّيّة والثقافيّة، ولتحليل الظواهر الاجتماعيّة والثقافيّة المرتبطة به، وقد كان من أبرز روادها (هربرت سبنسر، ولويس هنري مورجان، وإدوارد تايلر، وجيمس فريزر وصولًا إلى دوركهايم في بداياته المعرفيّة). ومع أنّ ثمّة شكوكًا في استلهام المدرسة التطوّريّة لأعمال داروين في كتابه «أصل الأنواع»، إلّا أنّ ثمّة اتجاهًا يقول إنّ هذه المدرسة تمتدّ في جذورها إلى أوغست كونت ومنتسكيو وباسكال (وعدد من الفلاسفة وفلاسفة الاجتماع الذين كانوا يعتقدون بأن المجتمعات البشريّة تتطوّر باتجاه التقدّم الدائم وتنتقل من البساطة البدائيّة إلى التعقيد الحضاريّ، خلافًا للرواية التوراتيّة كبراديغم سيطر على العقل الفلسفيّ والتاريخانيّ الأوروبيّ) ومن ثمّ إلى باخوفن في كتابه الشهير «حقّ الأمّ» وكتاب هنري مين «القانون القديم» اللذين كانا يدرسان تطوّر الأسرة وما يرافقها من تنظيم سياسيّ وقانونيّ واجتماعيّ ودينيّ. لقد نشأ هذا المسار الأكاديميّ من الأنثروبولوجيا «المكتبيّة» أي التي لا تستند إلى أبحاث ميدانيّة وحقليّة يقوم به الباحث نفسه، بل إلى ما يجتمع عنده من معطيات من الحملات الاستعماريّة والاستكشافيّة في أنحاء الكرة الأرضيّة، فيقوم بتحليلها واستخراج النظريّات منها.

لقد وقف الباحث التطوّريّ من كمّيّة المعطيات الكبيرة التي تدفّقت إلى أوروبا موقف المتعجّب، خصوصًا المشاهدات الميدانيّة للرحالة والمستكشفين و«المستعمرين» للمناطق التي لم تكن أوروبا تعرفها من قبل، أو كانت تعرفها لكن ضمن سياقات معرفيّة أخرى، ووقع في مأزقٍ تحديد موقفه من هذه الجماعات والشعوب، والتي بسبب ما أحدثته النهضة الصناعيّة في أوروبا، ومن ثمّ التوسّع الاستعماريّ المرتكز إلى قوّة النهضة الصناعيّة ومعارفها، أصبح هذا المأزق معقّدًا من عدّة نواحٍ، بالنسبة للتطوريّين من جهة، ولبقيّة الأنثروبولوجيّين كذلك:

محوريّة الأورو-مركزيّة وتأثيرها في المعرفة الغيريّة

لقد شهدت أوروبا أبان الموجة الاستعماريّة وطغيانها، نوعًا من التضخّم في الذّات، الذي أفضى بها إلى اعتبار أنّ التقدم والتّطوّر الذي وصل إليه الإنسان الأوروبيّ (وربما تأثّرًا بالمدرسة التطوّريّة الداروينيّة) يمثّل المسار التطوّريّ الذي ينبغي أن تسير الإنسانيّة باتجاهه. لذلك بدأنا نجد تصنيفات لتطوّر المجتمعات البشريّة، قائمة على افتراض الباحث الأنثروبولوجي التطوّريّ أو الفيلسوف وعالم الاجتماع التطوّريّ لمجموعة من الأنماط السلوكيّة والاستجابات البيولوجيّة الأوّليّة و«البسيطة» لتحدّيات الطبيعيّة، والتي لا تلبث وأن تتعقّد في أنماط متطوّرة شيئًا فشيئًا، في مسارات تطوّريّة «جبريّة» ذات قوانين يمكن التنبّؤ بها وتوقّعها، وبالتالي تؤدّي هذه المسارات إلى أنماطٍ مألوفة من الاجتماع البشريّ الآخذ في التعقيد. يستفيد الباحث التطوّريّ من تخيّله وافتراضاته إلى إجراء مقارنة تاريخيّة، من أجل دراسة الظاهرة التي تحتّم الانتقال من مرحلة إلى أخرى، بحيث تؤدي هذه الحتمية التاريخيّة إلى وصول أي جماعة بشرية تطورية إلى ما وصلت إليه الجماعة الأوروبية كذات متعالية في سلّم التّطوّر البشريّ.

لقد اختلف التطوّريّون فيما بينهم في سلّم التصنيفات، فهل بدأ البشر من مرحلة قطف الثمار، إلى مرحلة القنص، فتربية الماشية، ثمّ الزراعة، إلى الصناعة إلخ. وكذلك، في تفكيك القوانين وأنماط الروابط السببيّة الحاكمة على تتابع هذه التصنيفات، بين ما ذهب إليه ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) في تحليله لعلاقات قوى الإنتاج والفرز الطبقيّ للمجتمعات البشريّة وبناءً عليه تصوّره الحتميّ للشيوعيّة كنمط إنتاج تطوّريّ نهائيّ للبشريّة، أو ما قدّمه غيره من الأنثروبولوجيّين المكتبيّين، كلويس هنري مورغان (١٦٣٥-١٦٨٨)، الذي اعتبر أنّ المراحل التطوّريّة للحضارة تتألّف من هذه المتوالية الحتميّة: مراحل التوحّش الدنيا والوسطى والعليا، ومرحلتا البربريّة الدنيا والمتوسطة، ثمّ مرحلة الحضارة التي لا تزال ممتدّة إلى يومنا هذا (عبر الوسط الأوروبيّ طبعًا)[١]. وبطبيعة الحال، فقد قادت هذه النّزعةُ التطوّريّة الأورو-مركزيّة التي سادت الوسط المعرفيّ في

[١]- أسامة، عبد الرحمن النور، د. أبو بكر. شلابي، الأنثروبولوجيا العامّة: فروعها واتجاهاتها النظريّة وطرق بحثها، طرابلس، المركز القوميّ للدراسات والأبحاث، ٢٠٠٢م، ص١٥.

العالم الحديث حينها، الدول المستعمرة، إلى مزيد من السيطرة والتوسّع على حساب الأمم والشعوب والثقافات الأخرى، وتبرير ذلك، لأنّه يشكّل أولًا المسار الحتمي للتطوّر، وثانيًا، لأنّه يشكّل فرصةً لبقيّة الأمم من أجل طيِّ المراحل التطوّريّة للحاق بالركب المتقدّم لأوروبا[1]. وبسبب المدّ الاستعماريّ، والموارد البشريّة والمادّيّة والطبيعيّة الهائلة التي استفادت منها قوى الاستعمار، أمكن لها إعادة إنتاج الحتميّة التطوّريّة من خلال أدوات كالانتداب، والهيمنة المعرفيّة، والسيطرة العسكريّة والتكنولوجيّة، واستخدام الدعاية المكثّفة للإقناع بهذا التفوّق. لذلك، ظهرت تيّارات فكريّة عديدة، مبنيّة على هذه الرؤية الفوقانيّة (حتى العرقيّة والإثنيّة منها)، وأثّرت في تأسيس البنية المعرفيّة والإبتسمولوجيّة للنظرة نحو الذّات والآخر.

يمكن عدّ مشكلةُ التصوّر المادّيّ على أنَّه محور عمليّات التّطوّر للبشر، وقد أسهمت هذه المشكلة في اعوجاج البعد الإنسانيّ في الحياة البشريّة. لقد قامت المدرسة التطوّريّة، وبأكثر من طريقة، باعتبار تعقيد الحياة المادّيّة والتكنولوجيّة للبشر البنيةَ التطوّريّة الأكثر وضوحًا. وقد ساهم هذا الأمر، بالتقليل من شأن تعقيد الظواهر الثقافيّة المكثّفة التي امتازت بها الحضارات «القديمة». ففي كتابه «أبحاث في التاريخ المبكر للبشريّة وتطوّر المدنيّة» في عام ١٨٦٩ والذي أعقبه كتابه «المجتمع البدائيّ» في عام ١٨٧١، قام تايلور (١٨٣٢-١٩١٧) بقراءة للديانات البدائيّة، وكيف ساهمت سيادة السحر والطقوس الروحيّة ضمن نظريّته عن (الأرواحيّة) ومن دراسته الميدانيّة لقبائل الهنود الأمريكيّين من شعب البويبلو بجنوب غربي الولايات المتحدة، أنّ جميع العقائد الدينيّة ظهرت نتيجة للتفسير الخاطئ لبعض الظواهر التي يتعرّض لها الإنسان مثل الأحلام والأمراض والنوم والموت. ويرى أنَّ ظاهرة الأحلام وظاهرة الموت كان لهما الأثر الأكبر في توجيه الفكر الاعتقاديّ لدى الإنسان، فالأحلام هي التي أوحت للإنسان بفكرة الروح والجسد ذلك أنّ البدائيّ يتخيّل نفسه متنقّلًا من مكان إلى آخر وهو نائم، بل وقد يرى نفسه وهو يؤدّي أعمالًا يعجز عن القيام بها وهو في حالة اليقظة. ومن ثمّ نشأت لديه اعتقادات بأنّ الروح تفارق الجسد أثناء النوم، مبتعدة إلى عوالم أخرى، ثمّ تعود مرتدّة إليه عند

---

[١]- لينتون، الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، بيروت، المكتبة العصريّة، ١٩٦٨م، ص٦٥.

اليقظة. ويعني عدم رجوع الروح إلى الجسد الموت. واكتشف تايلور أنّ تلك الأفكار ارتبطت بالطقوس والعادات كما ارتبطت أيضًا بعادة تقديم القرابين لأرواح الأجداد. ومن هنا طرح مصطلحه الأنيميّة (الأرواحيّة) أي الاعتقاد بوجود الأرواح والآلهة والجنّ والشياطين وغيرها من الصور اللامنظورة التي عدّها تايلور الأصل الثقافيّ للمعتقدات الدينيّة على اختلاف أنواعها والتى تطوّرت إلى فكرة الإله العالي في مرحلة المدنيّة»[١]. ثمّ يؤكّد تايلور، ونتيجة لاعتقاده بالوحدة النّفسيّة العالميّة للبشر أنَّ تمحور الحياة الثقافيّة حول الطقوس السحريّة التي تبتني على معارفَ ممنوعة وسريّة ولا يمكن إدراكها، والتي تستبطن في داخلها انغلاقًا ذهنيًّا يواجه الإنسان «البدائيّ»، وبالتالي تمنعه من العقلانيّة التي تميّز الإنسان «المتطوّر». وهذه العقلانيّة في فهم رواسب «الخرافة» والطقوس الدينيّة هي التي تظلّ حاضرة بشكل غامض في الثقافة الإنسانيّة الكلّيّة، والتي لا يمكن إلّا للأنثروبولوجيا أن تفكّكها، وتدرس تاريخها، وتعيد إنتاجها وفهمها بشكل عقلانيّ، كي يمكن للإنسان أن ينسجم مجدّدًا في المسار التطوّريّ للبشريّة.

هذا «الاتهام» بالانغلاق لعقل «البدائيّ» اعتمادًا على نوعٍ من المعرفة التي كوّنها البدائيّ عن نفسه والعالم وظواهره المختلفة، هو اتهامٌ فيه تعالٍ ونزعةٍ إلغائيّة، قائمة على اعتبار المعرفة «العلمانيّة» أو «الأوروبيّة» الحديثة، هي معرفةٌ أعلى؛ ولذلك ينبغي «تحرير» هذا العقل «البدائيّ» من عدسة الخرافة التي يرى فيها ذاته والعالم. وهذه، هي عملية الإلغاء بشكلها الأقصى المبنية على موقف ثقافيّ عقلانيّ وواعٍ. لقد سوّغت هذه الرؤية المتعالية ثقافيًّا، بظهور تيّارات تعتنق التفوّق الثقافيّ، والعرقيّ، وفلسفة القوّة، والاستعمار الوحشيّ، خصوصًا مع «وجود» الدليل المادّيّ والتاريخيّ على تفوق الذّات/ الأوروبيّة.

وإن كان للمدرسة التطوّريّة، هذا السهم الكبير من التأسيس للموقف المعرفيّ والإدراكيّ من الذّات والآخر، فإنّ المدرسة الانتشاريّة، والمدرسة الوظيفيّة، تمّ الاستفادة منهما، أحيانًا، في صناعة عدساتٍ إدراكيّة مماثلة.

---

[١]- خرازي، عزيزة، الاتجاهات النظريّة الحديثة في سوسيولوجيا التنمية، الحوار المتمدّن، العدد: ٢١٧٥، ٢٠٠٨م.

النسبيّة الثقافيّة وتطوير المعرفة الغيريّة

لقد استطاعت الأنثروبولوجيا، وبفضل الموقف الحاسم للمدرسة الوظيفيّة، ومن ثمّ البنيويّة، وبقية المدارس التي قامت بالقطع المعرفيّ مع المدرسة التطوّريّة، أن تنبثق عن براديغم جديد يتمحور حول النسبية الثقافيّة، والتخلّي عن التصنيفات الحادّة للمدرسة التطوّريّة؛ إذ يؤكد هذا البراديغم، الذي اقترحه الأنثروبولوجيّ فرانز بواس (١٨٥٨-١٩٤٢)، على ضرورة قيام تيّار فكريّ يتكون من فهم القواعد الثقافيّة المختلفة عن قواعدنا لوضع أنفسنا في مكان الآخر. وبالتالي ومن أجل شرح ودراسة وتحليل كلّ ثقافة، يجب أخذ خصوصيّاتها وتاريخها في الاعتبار، بعيدًا عن المحاكمة الأخلاقيّة أو القيميّة التي سادت في النظريّة التطوّريّة.

صحيح أن بواس نظّر لذلك، إلّا أنّ الاتجاهات الوظيفيّة التي نشأت في عهد دوركهايم، وأكملها ابن أخته العالم مارسيل موس بإخلاص، ومالينوفسكي، وثمّ تأكّدت عند ايفنز بريتشارد -وإن كان من وجهة نظرٍ مباينة-، كما ظهرت بقوّة في مدرسة النسبويّة الثقافيّة الأميركيّة على يد الباحثين من أمثال مدرسة الأنماط والشخصيّة مرغريت ميد وبنيديكت روث، وصولًا إلى المدرسة البنيويّة على يد ليفي شتراوس.. أكّدت هذه الاتجاهات على قضيّة محوريّة لا تزال عوالم الأنثروبولوجيا تدور حولها إلى يومنا الحالي: احترام ثقافات الشعوب، دون تقويمها وأخذ موقف منها، وعدم محاكمة أيّ ثقافة بناءً لأيّ مرجعيّة ثقافيّة أخرى مهما كانت[١].

لقد دفع هذا المنظور الجديد في الأنثروبولوجيا الباحثين إلى البحث عن الهويّة الثقافيّة لكلّ شعب، وفهمها من خلال لغتها وأدواتها الثقافيّة الخاصّة بها، بأكبر قدرٍ ممكن من الموضوعيّة والاغتراب المناسب عن الحقل. ومن ثمّ الكشف عن البنى الرمزيّة والخياليّة، والروابط التي تنسجها كل جماعة داخلها وخارجها، والتي تشكّل في مجموعها نمط حياة هذه الجماعة ووجهة نظرها نحو نفسها والكون. هذه العودة القسريّة عن

---

[١]- بايقين، محمد، مؤمنون بلا حدود، الهوية والغيريّة وقضايا التداخل الثقافيّ، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانيّة، يناير- ٢٠٢٠م.

التطوّريّة، إلى واقع الاعتراف بالنسبيّة الثقافيّة (مع وجود انتقادات لها أيضًا[١])، أسّس لرفض التمييز بين الأعراق، والأديان، والقوميّات، واللغات، والأيدولوجيّات، ودعا إلى التعامل مع الواقعة الإنسانيّة على أنّها قضيّة تجريبيّة، ينبغي وبالقدر الأكبر من الأدوات المتاحة، فهمها بموضوعيّة.

إذنْ، وبعدَ التخلِّي عن الأورومركزيَّة، في هذا البراديام الجديد، أتيحَ للعقل الأنثروبولوجيّ مساحات مستجدّة، ان يتحرر من مركزية الـ«أنا» في فهم الإنسان، خصوصًا مع التيّار الثقافيّ والرمزيّ المتصاعد في فهم الوجود الإنسانيّ، ودراسة حضوره الحاليّ والتاريخيّ، وتفكيكه كنصّ رمزي ثريٍّ يحتاج لأدوات فهم هرمونيطيقيّة وفيمينولوجيّة. يقول غيرتز إنّ نظريّة «الأنثروبولوجيا التأويليّة» «كانت امتدادًا لاهتمامي بأنظمة المعاني والعقائد والقيم والنظرات إلى العالم وأشكال الشعور وأساليب الفكر التي كانت شعوب معيّنة تبني وجودها من ضمن شروطها». ويحاجج بأنّ الثقافة هي التي تضفي المعنى على العالم في أعين أصحابه، فالثقافة تُقرأ كما يُقرأ النصّ. والثقافة، بما هي نصّ، تتألّف من الرموز، التي هي نواقل للمعنى[٢].

وشكّل هذا الانعطاف داخل المنهج، فرصةً وتحدّيًا ابتسمولوجيًّا جديدًا، أمام أدوات المعرفة التي تستعين بها الأنثروبولوجيا في فهم الإنسان، فبعد التخلّي عن محوريّة الذّات، خرجت أسئلة من قبيل: هل يمكن تحديد ما هي الذّات، وما هو الآخر؟ ما هي وسيلة الفهم: هل هي اللغة؟ أم العقل؟ أم نوعٌ جديد من المعرفةِ البينذاتيّة؟ وما هو العقل في المنظور الأنثروبولوجيّ؟ وإلى أيّ مدى يمكنُ ادّعاء الموضوعيّة في فهم الذّات والآخر/ الذّات أو الآخر؟ وهل باتت التأويليّة هي قدرُ الإنسان في فهم ذاته؟ وكيف يتشكّل المعنى عن الذّات؟

---

[١]- راجع كتاب: اريكسن، توماس، مفترق طرق الثقافات: مقالات عن الكريوليّة توماس هيلاند إريكسن، ترجمة: محيي الدين عبد الغني، المركز القوميّ للترجمة، ٢٠١٢م.

[2]- Leistle, Anthropology and Alterity Responding to the Other, p.71.

التأسيس لأدوات الإدراك

يتأكّد الإشكال في نوع المعرفة التي تسمح الأنثروبولوجيا بتكوينها عن الذّات والآخر، في التزامها المدرسة الوضعيّة والتجريبيّة في البحث، بل تلتزم الحدّ الأقصى من البعد عن الفلسفة العقليّة. لقد جرّ هذا الأمر على المعرفة التي تنتجها الأنثروبولوجيا، سمات مثل عدم ثبات المعرفة، وعدم ثبات أدوات إنتاجها، وأنّ نتائجها هي دومًا مؤقّتة.

يشرح ليستل هذا الأمر في طيّ عرضه لفلسفة ليفانس، من خلال تمثيل هذا المأزق بمثال المرآة، حيث يعتبر أنّ معرفة الذّات على بنية الخبرة الحسّيّة، هي معرفة لا يمكنُ أن تنتج معرفة قابلة لإعادة الإنتاج، لأنَّ تجسيدها في قضايا تمتلك صفة الثبات والديمومة (كمثل القضايا الكلّيّة الفلسفيّة) أمرٌ لا يمكن أن يكون عبر تجربة حسّيّة. يذكر ليستل تحت عنوان Not to be reproduced – on the structureof sensory experience هذه التجربة في إدراك الذّات فيقول: «عندما ننظر إلى المرآة، فإنّ ما ينعكس علينا هو المشهد الذي يراه الآخرون منّا من ناحية، كما أنّنا نرى أنفسنا في المرآة كأشياء من ناحية أخرى، ومع ذلك فإنّ هذا التجسيد للذات يقدّم نفسه على أنه غير مكتمل»، فهو في النهاية معطًى حسّيّ تجريبيّ! « بينما أرى نفسي كآخر، فأنا لا أرى نفسي حقًّا كما يراني الآخرون. المرآة لا تعكس نظراتي الحيّة؛ لأنّها مرتبطة بالأشياء وغيرها في العالم؛ إنّه يظهر لي فقط في موقف محدّد للغاية، أنا أنظر إلى نفسي». إن المرآة تشكّل تجربة الذّات في استخدامها للرؤية، أي الرؤية البصريّة المباشرة للآخر نحو جسدي، إضافة إلى رؤية الجسد الخاصّ بي، فهي تنقل انطباعاتٍ حسّيّة يتمّ التقاطها من المرآة. فالمرآة هي الوسط المعرفيّ الذي تحدثُ فيه المعرفة المشتركة بين نظرتي لنفسي، ونظرة الآخر إلى نفسي، ونظرتي إلى معرفة الآخر بي. هذه المعرفة، لا تساوي الذّات تمامًا، وإنّما هي تقاربها من وجه، وتختلف عنها من وجوه أخرى.. إلّا أنّها المعرفةُ المتحصّلة عنّي.

هذا الانقسام الذي يمرّ عبر الوجود المادّيّ للفرد يعني أن الذّات في جوهرها يتخلّلها الآخر، رغم أنّ الإدراك الحسّيّ لتموضع الذّات في حيّز الوجود الجسديّ، يؤدّي إلى الاعتراف بأنَّ الرؤية (والتجربة الحسّيّة بشكل عامّ) هي في الأساس غير مكتملة

ومفتوحة. إنّه ينبثق من نقطة عمياء، جسد المرء ووجهة نظره، ويمكنه أن يمنحنا احتفاظًا جزئيًّا بالشيء الذي يتعلّق به فقط. وهذا النحو من الإدراك، يتعلّق بمحدوديّة أجسادنا وتحرّكها في الحيّز المكانيّ وأبعاده الزمكانيّة. وهذا العالم المادّيّ المدرَك، هو عالمٌ منغلقٌ على الإدراك الحسّيّ، ويخدعه، أو يسدّ عليه كلّ ما هو وراء الحسّ. ومع ذلك، فإنَّ هذه المعرفة التي يحصّلها المرء عبر جسده عن ذاته وعن العالم، تقدّم له مجموعة من الخصائص البنيويّة للمعرفة التي يتمّ إنتاجها عبر طريق طويل «إلى أنماط الخبرة الاجتماعيّة والثقافيّة، والممارسات والمؤسّسات التي يدرسها عادة علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع».

ومن جهة أخرى، يؤكّد ليفانس، على أنّ النظام الإدراكيّ الحسّيّ الذي يقوم على محوريّة الجسد، ولأنّه غير شموليّ، يظلّ يتعامل مع الظواهر المقابلة له، عبر التجربة التي تستدعي عمليّات « الاختيّار والدمج والاستبعاد»، إذ إنّ هناك دومًا ما هو «غريبـ« عن «ذاتنا»، هذا الغريب، يمكنه أن ينشئ معنا الاتصال والاستجابة، والسؤال والجواب، والحوار، والمساهمة في إخبارنا عن أنفسنا. وبالتالي يسهم في تكويننا كـ«أشخاص»، أي أنّه يقوم في تشخيص -بمعنى وضع الحدود والمشخّصات- لذواتنا، ليدخل هذا التشخيص الذي يقوم به الغريب عنّي، ضمن تصوّراتنا عن أنفسنا والعالم. إنّها عمليّة معقّدة، ومكامن التأويل فيها كثيرةٌ، ومتبادلة لكنّها، كما يقول ليفانس، هي المعرفة التي «ينتجها البشر أنفسهم».

إنّ الانتقال من محوريّة الذّات الأوروبيّة، إلى محوريّة الآخر على يد مالينوفسكي، لم تخفّف من اغتراب المعرفة التي ولّدتها الأنثروبولوجيا. يقول ليستلي»إذا عرّفنا الأنثروبولوجيا على أنّها علم الآخر ثقافيًّا، فستكون على قدم المساواة في أهمّيّتها مع مفهوم الثقافة، علاوة على ذلك ، يبدو أنّ الأنثروبولوجيا كعلم كرّست نفسها في البداية لإعادة فهم الآخر على أنّه الآخر. فيما يلي مقولة مالينوفسكي الشهيرة «للهدف النهائيّ للإثنوغرافيّ»: «هذا الهدف، باختصار، هو فهم وجهة نظر المواطن الأصليّ وعلاقته بالحياة وتحقيق رؤيته لعالمه»[1]. هذه المعرفة التي تتشتّت فيها معرفة الآخر، وتزداد

[1]- Malinowski 1984: p25.

وتتكثّف الشكوك التي تثيرها حول نفسك وحول الآخرين، بأنك قد «لا تفهم» أو قد لا تصل إلى الفهم التامّ، إلّا إذا أصبح الباحث الميدانيّ انعكاسًا ذاتيًّا خالصًا، وخاليًا من «التحيّز الثقافيّ»، و«التحليل النّفسيّ».

الإثنوغرافيا والغيريّة

إنَّ التّماسَ الذي أحدثته الحركة الاستعماريّة مع «الغير» كان تماسًا قائمًا على النفرة منه والاستعلاء عليه و«استغرابه» والتعامل معه كغريبٍ عن الإنسان المعاصر والمألوف، وحينما بدأت الأعمال الإثنوغرافيّة الأولى، كانت تجرى بروحِ محاولة فهم الشاكلة الأولى التي كان عليها البشر، من أجل التعرف على الذّات، وكيفيّة تطوّرها. هكذا يقترح بانديان أنَّ هذا «التحيّز الذي كان كامنًا بل واضحًا في الأدبيّات الإثنوغرافيّة يتجلّى في المبدأ الأنثروبولوجيّ الأوّليّ هو عمليّة «اختراع الإنسان الآخر» من أجل تطوير معرفة أكثر بالبشريّة. هذا «الآخر الأنثروبولوجيّ» هو أساسًا «معرفيّ». يعتمد على فكرة الاختلافات المدركة وهي عمليّة معرفيّة تتضمّن الملاحظة وجمع البيانات والتنظير».

تقترح تقنيات البحث الإثنوغرافيّ مجموعة من الأدوات البحثيّة، ننتخب منها الملاحظة بالمشاركة، لجمع المعطيات الحقليّة والميدانيّة. يحاول الإثنوغرافيّ إزالة مسافة الاستغراب، بينه وبين الجماعة، بالدخول إلى فضائهم الخاصّ. يتعلّم اللغة ويحكيها، كي يلجَ إلى فضائهم الثقافيّ قدر الإمكان؛ إذ تشكل لغة أيّ جماعة بشريّة، مخزونها الخاصّ من الفهم ومحاولات التعبير عن الذّات وعن التصوّرات، وهي التي تساهم في صناعة الطقوس (طقوس العبور، الزواج، الموت إلخ)، وتعبّر عن العلاقات القرابيّة، وشكل السطوة السياسيّة المتّبعة في الجماعة، وتصوّراتهم عن «الغريب».

إنَّ ثقافة الجماعة في أحد شقوقها، تقدّم فكرتهم عن الآخر «الغريب» عنهم، وهذه الفكرة بالدقّة هي التي تغري الأنثروبولوجيّ (على مذهب مالينوفسكي الدائر حول فحص الاختلافات الثقافيّة) باقتحام المساحة الخاصّة للجماعة، كي يتعرّف على نفسه من

خلال فكرة الآخرين عنه. يمكنُ، للإنسان أن يتصوّر ذاته كما يحبّ، لكن أن يتعرّف على ذاته في مرآة الآخرين، هي المعرفة المكمّلة لما يملك، بل ربما تكون المعرفة الأكثر عملانيّة؛ لذلك تنتخب الإثنوغرافيّة تقنية الملاحظة بالمشاركة، كي تنتفي الغرابة بين الجماعة والباحث، يعني بين الذّات والآخر، ويقترب من فرصة التعرّف على ذاته داخل الذّات الغيريّة. تشكّل هذه المساحة الإثنوغرافيّة، المساحة الأكثر واقعيّة، بين العلوم المختلفة، من أجل مقاربة قضيّة المعرفة الغيريّة والذّاتيّة. صحيح أنّها تظلّ مع هامش خطأ في التأويل والفهم، أو الإغراق في الخفاء الذي قد تمارسه الجماعة قبال الوافد الغريب -مهما اندمج معهم-، إلّا أنّها تبقى في الحيّز الأبعد عن التحكّم والإسقاط والمحاكمة. هي معرفة بصناعة يظهر فيها الحسّ الإنسانيّ أكثر.

يقول ساروكاي منبهًا في توضيح المحذور الذي قد يعتري العمل الميدانيّ في الإثنوغرافيا: «إنّ عمليّة «الغريب» الأنثروبولوجيّ الساعي إلى تعريف المواطن الأصليّ جعلت منه أجنبيًّا محلّيًّا مع الحفاظ على استقلاليّة الذّات الغربيّة. في هذا السيناريو، يستولي الأجنبيّ الذي يغزو أراضي المواطن الأصليّ على روح المواطن الأصليّ من خلال تكوينه كآخر. إن طبيعة الآخر في هذه الحالة واضحة: إنّه ليس نفسًا للآخرين. لقد عانى الآخرون الأنثروبولوجيّون الأوّليّون من عنفه بشكل دائم بسبب عنف إعادة تشكيل الذّات الأصليّة.. هذا هو الاختلاف في الذّات الإثنوغرافيّة التي ينتج عن هذا النوع من الدراسة الإثنوغرافيّة وليس الذّات الأصليّة. ويقترن بهذا إبعاد الذّاتيّة في التمسّك بادّعاء معرفيّ للملاحظة الأنثروبولوجيّة، الأمر الذي يزيد من مخاطر فقدان «جوهر» الذّات الأصليّة. يشتمل هذا النشاط في معظم أساسيّاته على تجسيد للسكان الأصليّين والذي ينتهي في هذه العمليّة بتجسيد الملاحظ المحايد نفسه»، حيث «يتمّ فهم الآخر بشكل مختلف. من خلال محاكاة الآخر لدى المواطن الأصليّ، يبني المراقب نفسه على أنّه «ليس الآخر»، على الرغم من معارضته لبناء الآخر على أنّه ليس ذاتًا»[1].

---

[1]- Sarukkai, The 'Other' in Anthropology and Philosophy, Economic and Political Weekly, p. 1407.

بناء الذّات على أنها «غير الأخرى» لا يساوي العنف على مفهوم الآخر. وتستمر الذّات الملاحِظة في البقاء على أنّها «ليست غير الأخرى». وهذا الإصرار على نفي الغرابة، ومحاولة التآلف، بحثًا عن معرفة الذّات والغير، قد تصبح أكثر حدّةً من خلال ممارسة الباحث – من حيث لا يعلم لارتكابه الدائم لفعل التأويل، إلّا إذا كان ملتزمًا بالدعوة الأخلاقيّة في التعرّف على الآخر، أو على الذّات من خلال الآخر. هكذا يرى ليفيناس، أنّ العنف يبدأ حينما تتمّ عدم استجابة الدعوة الأخلاقيّة للآخر، بمعنى مسؤوليّة الذّات التي تقوم بالمراقبة تجاه الآخر، وهي تتجلّى في تجنّب محاولة المحاكاة الكاملة في التعرّف على الآخر، بما أنّ المحاكاة هي أسٌّ معرفيّ موجود في كافّة أشكال المعارف والعلوم.

السيرة الذّاتيّة كأسلوبٍ مُشَاكلٍ للعمل الإثنوغرافيّ

يقترح ساروكاي الاستفادة من السيرة الذّاتيّة (Autoethnography)، في العمل الإثنوغرافيّ، من أجل قراءة الذّات من قبل الذّات نفسها، لكن بأدوات البحث الإثنوغرافيّ ومقولاتها. يقول ساروكاي: «السيرة الذّاتية للفرد يجب أن تكون أداة إثنوغرافيّة صالحة»، وهو ذاته السؤال الذي يطرحه سرينيفاس؛ إذ يقول «لماذا لا يستطيع عالم الأنثروبولوجيا أن يتعامل مع حياته كحقل إثنوغرافيّ ويدرسها؟»[١].

تتمحور الدراسة في الإثنوغرافيّة الذّاتية حول ذات الباحث باعتبارها جزءًا أساسيًّا في بنية الكتابة السرديّة والقَصَصْ الشخصيّ. توضح إليس (٢٠٠٤) بأنّ الإثنوغرافيّة الذّاتية، «باعتبارها شكلًا من أشكال البحث الإثنوغرافيّ»، هي كُلٌّ أكبر من جزئيّه اللذين يكوّنانه: الذّاتيّ (Auto) والثقافيّ (ethno)، ومختلفٌ عنهما في آنٍ واحد. وهذا صحيح إلى حدّ كبير؛ إذ يتحوّل الباحث إلى غريبٍ وآخرَ ضمن ذاته، كي يحاول قراءته بأكبر قدر ممكن من الاستغراب.

---

[1]- Sarukkai, The ‘Other’ in Anthropology and Philosophy.

قد يثير هذا الأمر إشكالًا حول الموضوعيّة اللازمة؛ إذ إنّ آفة الذّاتيّة في العلوم، هي من الأمور التي يحاول الباحث تجنّبها، فكيف يمكن للإثنوغرافيّ هنا أن يعتمدها في معرفته لذاته؟ الأمر كلّه يتمحور حول «الأدلّة» التي يقدّمها على دعاويه، حسبما يقرّر ألينغسون[١].

إنّ صلب العمل الإثنوغرافيّ والأنثروبولوجيّ، يتمحور حول إعادة بناء الأحداث من الماضي إلى الحاضر -مهما أمكن- وبأسلوب مقارن، كي يتسنّى للباحث الخلوص إلى نتائج أكثر جامعيّة وشموليّة في رؤيته لموضوع البحث. وكذلك الأمر في إثنوغرافيا السيرة الذّاتيّة، فإنّ إعادة بناء الذّات من أجل معرفتها، هو عبارة عن تسجيل ورصد وتحليل الأحداث المرتبطة بالذّات من الماضي وإلى اللحظة الآنيّة.

يشرح ساروكاي هذا الأمر فيقول: «تصبح السيرة الذّاتية مجموعة من بقايا الذّات وتتشكّل مؤقّتًا. السيرة الذّاتيّة ليست أكثر من نقش للآخر داخل الذّات. تصبح الذّات التي سكنت نفسها هي الأخرى بمجرّد أن تتجاوز اللحظة الحيّة. وهكذا فإنّ تذكّر الحياة يعطي سلسلة من الصور للآخر والتي ترتبط باستمرار بالحاضر الذّات الحيّة، وهكذا فإنّ أنثروبولوجيا الآخر في الذّات هي عبارة عن إعادة خلق للآخر الذي يسكن الذّات»[٢].

إن بناء الآخر في الذّات، من خلال إعادة قراءة الأحداث المتّصلة به (وهي تمرّ حتمًا بالوجود الجسديّ له)، تجعل الإنسان في مقابلة مع «آخره»، وهذا أمرٌ ليس لديه مماثل في الأنطولوجيا. إنّ هذا الانقلاب نحو الداخل من أجل إيجاد الآخر الذي يفترض أن يكون أقرب منّي من أيّ شيء آخر (لأنّهُ لا فاصلة مكانيّة بيني وبينه) يمكن أن يجعل المعرفة المتولّدة عنه، مشكوكة ومشبوهةً أكثر من غيرها، بمعنى أنّها ستكون مائلة إلى قراءة نفسانيّة أكثر منها أنثروبولوجيّة، مع حضور أكبر للخيال.

---

[1]- Ellingson, Autoethnography as constructionist project, p. 445.

[2]- Sarukkai, p.1408.

هل يمكن اعتبار أيّ قيمة لمعرفة الذّات الناتجة عن السيرة الذّاتيّة؟

إذا قبلنا بالآخر الفيزيائيّ، وقلنا إنّه لا يمكننا فعلًا الاحاطة به أنطولوجيًّا، إذًا تبقى هناك مساحة للخيال، المساحة الفارغة التي يملؤها الخيال بالتأويل، والتفسير، والإنتاج المتنوّع للمعنى. هذا الأمر، ينطبق أيضًا على المساحات الفارغة حول إدراك الآخر في الذّات. وهو، كما يعتبر بعض الباحثين، أمر يشكّل غنى إنسانيًّا لا بدّ منه.

وهذا الخيال، أي المساحة المملوءة بين الذّات والموضوع (الآخر الفيزيائيّ في الحالة، والآخر الذّاتيّ في الحالة الثانية)، قد يكون الثروة الإنسانيّة البعيدة عن المحاكمة الأنطولوجيّة والأيدولوجيّة. يمكن للخيال، أن يعيد إنتاج المسافات بين الذوات، وبين الذّات والآخر، ويخفّف من عبء الجدل الفلسفيّ حول الذّات والموضوع، ويستهلك في هذه العمليّة، الخبرات الحسّيّة بأنواعها، فضلًا عن منتجات الرأسمال الثقافيّ والرمزيّ والمادّيّ، ليكون في الإمكان المساهمة في صناعة معرفةٍ تجاور الفلسفة في تجريدها والخبرة الإنسانيّة في مادّيّتها القح.

الخاتمة

تؤكّد هذه المطالعة للأسس الابستيمولوجيّة والمعرفيّة لقضيّة الغيريّة من زاويةٍ منهجيّةٍ ومعرفيَّةٍ، أنّ انزياح الطّرح المعرفيّ/ الأنثروبولوجيّ الذي يبني عليه ليفانس رؤيته نحو الذَّات-الآخر، عن اختصاص هذه القضيّة التجريديّة والتحليليّة بالفلسفة العقليّة، سبّب لطرح ليفانس مجموعة من الإبهامات المعرفيّة وارتكازه على قاعدةٍ معرفيةٍ قلقةٍ.. إنَّ غياب التصوّر العقليّ المجرّد والكلّيانيّ عن هويّة وحقيقة النفس البشريّة، من جهة، واعتماده على المعطيات المتنوّعة جدًّا للتجربة الثقافيّة للبشر والممتدّة على مدى آلاف السنوات كبنية أساس للتأويل والفهم لظاهرة الذات والآخر، سيسبّب مزيدًا من تشظّي نوعِ المعرفة التي يمكن تحصيلها حول قضيّة الغيريّة. لا يمكن بحال من الأحوال، الادّعاء أنّ الحسّ الإنسانيّ المسالم كفيلٌ بمعالجة الزوايا الحادّة للمعرفة الذاتيّة والغيريّة التي

يكوّنها الإنسان؛ إذ سيكون السؤال الدائم: ما هو الأساس المعرفيّ لهذا الحسّ؟ هل يرتكز إلى إطار معرفيّ ثابت كي يتمّ الاحتكام إليه في أيّ مطبّ ابستيمولوجيّ؟ أم هو يعود إلى التجربة البشريّة الأنثروبولوجيّة؟ وهي تجربة ذات معطيات متغيّرة بشكل لحظويّ.

هذا النقاش في عمق أدوات الإدراك، وصناعة التصوّرات ومفهمة الغيريّة، يخالف بشكل حاسم توجّه ليفانس في فلسفته الغيريّة، ويعيد البوصلة إلى المدرسة العقليّة والتجريديّة كميدان أكيدٍ وأوّلٍ لهكذا نوعٍ من النقاش، مع التأكيد على ضرورة أنسنة النواتج المعرفيّة العقليّة حول فهم الذات والآخر، من خلال احترام الجهد والتجربة الإنسانيّة التي يقدّمها البشر.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، شرح الإشارات، مصر، دار المعارف، ٢٠٠٨م.

٢. اريكسن، توماس، مفترق طرق الثقافات: مقالات عن الكريوليّة توماس هيلاند إريكسن، ترجمة محيي الدين عبد الغني، المركز القوميّ للترجمة، ٢٠١٢م.

٣. باقادر، أبو بكر أحمد، الأنثروبولوجيا: حقل علميّ واحد وأربع مدارس، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٧م.

٤. بايقين، محمد، مؤمنون بلا حدود، الهوية والغيريّة وقضايا التداخل الثقافيّ، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانيّة، يناير ٢٠٢٠م.

٥. بت دحمان، حاج، نظرية المعرفة عند أرسطو، جامعة أحمد زبانة، الجزائر، العـدد ٨٠ المجلد ٣٥، ٢٠١٦م.

٦. خبيت، محد حسن همدي، الفلسفة الإغريقيّة ومدارسها من طاليس إلى أبروقلوس، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ٢٠١٥م.

٧. خرازي، عزيزة، الاتجاهات النظريّة الحديثة في سوسيولوجيا التنمية، الحوار المتمدّن، العدد: ٢١٧٥، ٢٠٠٨م.

٨. الخويلدي، الأنا وجهًا لوجه مع الآخر، مجلّة الحكمة، ٢٠١٥م.

٩. خيرة، عبد العزيز، مفهوم النّفس عند ابن سينا إرهاص الصياغة لنظريّة في علم النّفس، الأكادمية للدراسات الاجتماعيّة والإنسانيّة، قسم الآداب والفلسفة، ٢٠١٦م.

١٠. أسامة، عبد الرحمن النور، د. أبو بكر. شلابى، الأنثروبولوجيا العامّة: فروعها واتجاهاتها النظريّة وطرق بحثها، طرابلس، المركز القوميّ للدراسات والأبحاث، ٢٠٠٢م.

١١. لكلرك، جيرار، الإنثربولوجيا والاستعمار، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ١٩٩٠م.

١٢. ليفيناس، بعض التأمّلات في فلسفة الهتلريّة. شواطئ الجيب، ليتل ليبراري، ١٩٩٦م.

١٣. لينتون، الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، بيروت، المكتبة العصريّة، ١٩٦٨م.

١٤. يمينة، بورزاق، إشكاليةالغيريّة وسؤال الاعتراف في الفلسفة الغربيّة المعاصرة مقاربات فلسفيّة، مجلّة مقاربات فلسفيّة، المجلّد ٨، العدد ٢، ٢٠٢١م.

15. Ellingson, Laura. L., & Ellis, Carolyn. (2008). Autoethnography as constructionist project. In J. A. Holstein & J. F. Gubrium (Eds.), Handbook of constructionist research). New York: Guilford Press.

16. Ellis, C. (2004). The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

17. Leistle, Bernhard (1997), Otherness as a paradigm in anthropology.

18. Leistle, Bernhard (2017) Anthropology and Alterity Responding to the Other, Routledge, New York.

19. Sarukkai, Sundar (1998) The 'Other' in Anthropology and Philosophy, Economic and Political Weekly, Vol. 32, No. 24 (Jun. 14- 20, 1997).

المبحث الرابع

الأنثروبولوجيا القهريّة

نقد فوكو لمنطق السلطة في العقل الغربيّ

رامز أحمد(*)

مقدّمة

يُكرّس **القانون القديم لهنري سومنر مين** (1822- **Henry Sumner Maine** 1888)[1]، وهو واحد من النصوص التأسيسيّة الكبرى للأنثروبولوجيا السياسيّة، فصلاً كاملًا لمناقشة النظريّات الفلسفيّة لحالة الطبيعة والعقد الاجتماعيّ، وينخرط في نقد شديد لأطروحات روسو قبل أن يميز بين «التنظيم الاجتماعيّ»، حيث تهيمن القرابة، و«التنظيم السياسيّ» القائم على أساس الأرض. وهو تمييز سيظهر لاحقًا لدى، **إدوارد إيفانز بريتشارد وماير فورتس** Edward E. Evans-Pritchard et Meyer Fortes في عملهما المهمّ حول **النظم السياسيّة الإفريقيّة** (١٩٤٠)؛ إذ يقيم كلا المؤلِّفين، وهم من أساتذة الأنثروبولوجيا البريطانيّة، تعارضًا بين نوعين من المجتمعات: مجتمعات دون رأس «زعامة»، وهي مجتمعات تقوم على النسب، وأخرى أكثر تعقيدًا تتسم بوجود مؤسّسات سياسيّة مركزيّة لعبت دورًا كبيرًا في نشوء الممالك القديمة التي لا

---

[*]- باحث وأكاديميّ سوريّ مقيم في فرنسا.

[١]- يعد سومنر مين، بالإضافة الى داروين وسبنسر، واحدًا من أهمّ أعلام الفكر البريطانيّ الذين أثْرَوا الحركة الفكريّة المعاصرة؛ وبصورة خاصّة تصوّراته عن حكم البشر والتحوّلات التي عرفها مفهوم الحكم، بالإضافة إلى أفكاره عن تاريخ نشوء مؤسّسات إنسان الحضارة وأصولها، وقوانين التحوّل الاجتماعيّ، و تصوّراته عن المجتمعات البدائيّة وأصل سلطة الملك والمجتمع البطرياركيّ وعلاقته بظهور العائلات المنفصلة، علاوة على تصوّراته الأخرى بخصوص نظريّات حالة الطبيعة والردود عليها. وكذلك إشاراته إلى بعض الأفكار البدائيّة للجنس البشريّ التي يعكسها القانون القديم وحديثه عن العلاقة بين تلك الأفكار البدائيّة والفكر الحديث تشير الى ذلك المقدمة الافتتاحيّة للترجمة الفرنسيّة (ص٢٥٥-٣٠٠).

Maine Henri Sumner, L'ancien droit et la coutume primitive, Etude sur l'histoire des institutions primitives, par Sir, traduit de l'anglais, avec une préface, par M. Jos. Durieu de Leyritz, avocat, et précédé d'une introduction par M.H. d'Arbois de Jubainville, professeur au collège de France. 1880.1 vol.in-80, pp.255 -300.

يتردّدان بنعتها بالدول أو أشباه الدولة[١]. وقد كان لهذا التصنيف الأثر البالغ في الأبحاث الأنثروبولوجيّة اللاحقة التي تبنّت منظورًا نقديًّا، وإن كان مضمرًا في كثير من الأحيان، حيال الفلسفة، من زاوية من اختار موضوعه وموقعه في آن؛ أعني بذلك موقعه كباحث يهتمّ بدراسة الشعوب التي تشكّل بالنسبة له مختبرًا حيًّا لعمله وميدانًا معرفيًّا عليه أن يحميه ويحرسه من سحر التأمّلات النظريّة البحتة وبصورة خاصة التأمّلات الفلسفيّة، التي لا يمكن أن تضيف سوى مزيدًا من الغموض والاضطراب في ميدان ينبغي أن تسود فيه الحقائق التي يقدّمها البحث الميدانيّ. وليس من قبيل الصدفة أن يعرّف **ألفريدريتشارد براون**، وهو من أساتذة المدرسة الأنجلوساكسونيّة، تخصّصه على أنّه «العلم الطبيعيّ للمجتمع البشريّ»، وهو تعريف لا يبتعد عن التعريف الذي يقدّمه **كلود ليفي ستروس** نفسه للأنثروبولوجيا بوصفها علمًا يختص بفهم الإنسان أو المجتمع البشريّ بكلّيّته، بعيدًا عن التأمّلات الفكريّة المحضة للفلاسفة. إذ لا ينبغي، وفق **ستروس**، أن نكتفي بالعودة إلى الأساطير القديمة لفهم الأصول البعيدة لحضارتنا الراهنة، بل علينا توسيع دائرة البحث لتشمل المجتمعات البدائيّة البعيدة، وذلك لتكون نظرة شاملة عن الحالة الإنسانيّة برمتها. ولهذا لا يمكن الركون إلى أفكار الفلاسفة وتحليلاتهم النظريّة، بل ينبغي الانخراط في عمل استقصائيّ وبحثيّ صبور والاقتراب من تلك المجتمعات على نحو يسمح لنا بفهم بنيتها العميقة.

في كلّ مرّة يتطرّق فيها الخطاب الأنثروبولوجيّ إلى بعض أفكار الفلسفة السياسيّة يكون الهدف ازدراء النهج الفلسفيّ واستبعاده من دائرة العمل الأنثروبولوجيّ؛ وذلك لأنه يمنح الأفضليّة للمثل الأعلى على حساب الحقائق، كما يقول **إدوارد إيفانز بريتشارد**

---

[١]- وقد بقي هذا التصنيف رائجًا حتى وقت قريب رغم عيوبه الكبيرة التي تهمل الإشارة إلى وجود العديد من المجتمعات التي تملك «زعامة» لكن حجمها ومؤسّساتها لا يسمحان أن يطلق عليها صفة الممالك، إضافة الى أنّ هذا التصنيف لا يأخذ بعين الاعتبار وجود مجتمعات أخرى تتسم بوجود تنظيمات وهيئات ومجالس تلعب دورًا سياسيًّا مهيمنًا. دون أن ننسى الإشارة الى أن القوى الاستعماريّة أساءت استخدام مصطلح «الزعامة» القبليّة؛ إذ جرى إدخال هذه التسمية أو هذا المصطلح في المفردات او المصطلحات الإداريّة الخاصّة بها مضيفة مزيدًا من الغموض على المفهوم. على أيّ حال، كان لهذا التمييز دور بارز في ظهور سلسلة من الأبحاث المثمرة حول نظم القرابة وجعل بالإمكان تسليط الضوء على وجود تماسك وحضور للسياسة في المجتمعات التي لم تعرف مفهوم الدولة أو السلطة المركزية.

Luc de Heusch, Anthropologie et science (s) politique(s), Presses de Sciences Po | «Raisons politiques», 20062/ no 22 | pages 23 à 48.

و**ماير فورتس**؛ إذ لم تساعدنظريّات الفلسفة السياسيّة، وفق تصوّرهما، في فهم المجتمعات التي جرى دراستها. وهي لا تتمتّع بقيمة علميّة كذلك؛ لكون استنتاجات الفلاسفة نادرًا ما تُصاغ من حيث السلوك المرصود، وبالتالي لا يمكن التحقّق منها وفقًا لهذا المعيار». صحيح أنّ الفلاسفة حاولوا دعم نظريّاتهم باستخدام البيانات المتاحة عن المجتمعات والعادات البدائيّة، لكن ذلك تمّ في وقت كانت هذه البيانات لا تزال ضعيفة للغاية؛ وعليه ينبغي على علماء الأنثروبولوجيا «تجنّب الإشارة إلى كتابات الفلاسفة السياسيّين والابتعاد عنها.

غالبًا ما تم النظر إلى الفلسفة كعقبة معرفيّة ينبغي التخلص منها وفي أحسن الأحوال كرفاهية عديمة الفائدة أو كشبكة من الأحكام المسبقة غير الملائمة. وقد سادت وجهة النظر هذه إلى حدّ التأثير على تصوّرنا ذاته لتاريخ الأنثروبولوجيا. ومن غير المستغرب، في هذا الجوّ، أن لا نجد أيّ إشارة إلى أعمال **ميشيل فوكو** أو **دريدا** من قبل **كلود ليفي ستروس** نفسه[١]، كما في معظم الأعمال التي أنتجها جيل ما بعد **ستروس** الذي عاش فترة ازدهار البنيويّة وتمكّن من اتّباع تعاليم **فوكو** و**دريدا** من بعده (وذلك على عكس ما حصل في الأنثروبولوجيا الأمريكيّة). على أيّ حال، ربما حدث ذلك بذريعة إضفاء مزيد من العلميّة على المشروع الأنثروبولوجيّ كعلم للنفس البشريّة وليس للثقافات والمجتمعات وحسب. ومن هنا كان من المُسوغ التضحية بأعمال فلسفيّة كبيرة كتلك التي أنتجها **فوكو** ومُعاصريه من الفلاسفة أو من سبقه منهم.

في المقابل، أبدى **فوكو** اهتمامًا كبيرًا بالكتابات الأنثرويولوجيّة[٢]، وبصورة خاصّة

[١]- من المفيد أن نشير إلى مدى انعدام الثقة التي عبرّ عنها ستروس، الذي بدأ حياته المهنيّة كأستاذ للفلسفة، تجاه أعمال معاصريه من الفلاسفة؛ إذ حرص دائمًا على تأكيد خصوصيّة نهجه بتجنّب الإشارة إلى عمل فوكو أو دريدا. ومع أنه وافق على مناقشة أفكار بول ريكور، إلّا أنّه رفض التعليق على النصّ الذي خصّصه دريدا لأحد فصول أحزان مدارية Tristes Tropiques بعنوان «درس الكتابة» (Derrida ١٩٦٧: ١٤٥-٢٠٢). بقي مأخذ ستروس على الفلاسفة يتغذّى من الاعتراض القديم الموجّه ضدّهم في كون خطابهم ينبع من أراء فكريّة هي أبعد ما تكون عن حقائق البحث الميدانيّ... وقد بقيت الاتنولوجيا الفرنسية وفيّة لتقاليدها، عصيّة على الاختراق حتى نهاية القرن العشرين عندما بدأت تنفتح بفعل النقد الأنثروبولوجيّ القادم من الجانب الآخر من الأطلسيّ... الذي أفرزته كتابات كانت ثمرة الترجمات التي قام بها فلاسفة واثنولوجيّون كبار عندما قاموا بنقل أعمال فوكو إلى موطنهم، إذ وجدوا فيه أجوبة على مأزق وقع فيه البحث الأنثروبولوجيّ في حينه كما سنوضح لاحقًا.

[٢]- يستعمل فوكو مصطلح الأنثروبولوجيا ليشير من خلاله إلى مختلف العلوم الإنسانيّة التي نشأت في العصر الحديث وليس بالمعنى الدارج الذي غالبًا ما يقرن الأنثروبولوجيا بالإثنولوجيّا بوصفها علم دراسة الإنسانغير الغربيّ أو إنسان المجتمعات البدائيّة. فالأنثروبولوجيا، وفق تصوّر فوكو، تغطّي حقلًا مفاهيميًّاأوسع؛ لكونها تطرح سؤال الإنسان بما يملك من خصائص قابلة

تلك التي هيمن عليها هاجس التمييز بين الحضارة والبدائيّة، أو بعبارة أخرى بين نحن (المجتمعات الحديثة، مجتمعات الحضارة المؤهّلة لتطوير معرفة وضعيّة علميّة)، وهم (المجتمعات التي تشكل موضوعًا للمعرفة الغربيّة، وهي مجتمعات توصف بعبارات من قبيل: الغير، الآخرين، المجتمعات البدائيّة والغريبة عنّا). ولم يتردّد في تطبيق هذا التصنيف على ثقافته بالذات، وكان ثمرة ذلك أطروحته التي أنجزها عن **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ الغربيّ**؛ إذ أظهر كيف مارست الثقافة الغربيّة القسمة ذاتها حين أقامت تعارضًا بين العقل واللاعقل أو الجنون الذي نظرت إليه كشيء «خارج»[١] عنها وكظاهرة غريبة لا تنتمي إليها، وبالتالي استبعدته من دائرة الخطاب السائد. ومثلما أقامت تعارضًا بين الحضارة والبدائيّة، بين عالم العقل المنضبط وعالم الأسطورة (عالم المجتمعات البدائيّة)، فقد أقامت كذلك تعارضًا مماثلًا، في داخلها بالذات، بين العقل والجنون.

عندما يُسأل **فوكو** في بداية الستينات عن الميدان المعرفيّ الذي تنتمي إليه أبحاثه يجب دون تردّد: تحليل الوقائع الثقافيّة والفكريّة التي تميّز الثقافة الغربيّة. وهو أشبه بتحليل اثنولوجيّ للثقافة التي ينتمي إليها[٢]؛ فإذا كان البحث الإثنولوجيّ يسعى إلى دراسة الاختلافات والتمايزات بين الثقافات فإنّ فيلسوفنا يسعى إلى إبراز حضور هذا التمايز والتعارض داخل ثقافته بالذات، عبر التركيز على مختلف تقنيّات الإقصاء التي مارسها الفكر الغربيّ ضدّ من تمّ تصنيفهم خارج المعيار السائد[٣]. ولهذا يتّخذ من

للتجريب، أي بوصفه موضوعًا يمكن فهمه وتكوين معارف علميّة عنه وبخصوصه كتلك التي تقدمها بقية العلوم اليقينيّة الأخرى كالرياضيات والفيزياء وغيرها. وفق هذا التصوّر تكون الإثنولوجيا جزءًا من الأنثروبولوجيا لكونها تطرح، كما غيرها من العلوم، سؤال الإنسان، لكن ليس بوصفه قابليّة تجريبية بل بوصفه ظاهرة تحكمها بنىً أبعد مما تقدمه معطيات الوعي المباشر. وهي تقارب سؤال الإنسان من موقع من يحاول فهم الطبيعة اللاواعية للظاهرات الجماعيّة ودور البنى الثقافيّة اللاشعوريّة في تشكيل وعي الأفراد وتصوّراتهم عن أنفسهم وعن الآخرين والعالم الذي يعيشون به.

[1]- Foucault Michel, Histoire de la folie à l’âge classique, Paris, Gallimard, 1972 p. 1450.

[2]- Foucault Michel, Dits et écrits (أقوال وكتابات), Paris Galimard, 1994, V I, p. 605.

[٣]- ولا ننسى أيضًا عمله ضمن إطار GIP (فريق الاستعلام عن السجون) وهو أشبه بعمل استقصائيّ من الداخل حاول من خلاله أن يطوّر نظريّة معرفيّة تقوم على «الرؤية» المباشرة، فهو يفكّر في قوّة حضور «الأنا» استنادًا إلى حالة إيديث روز، رئيسة الأطبّاء في Maison de la Santé. إذ كانت تقول «لقد رأيت للتو، لقد سمعت للتو»، مزعزعة بذلك أسس مؤسّستها، متخطّية أعظم «المحرّمات» ، أعني السكوت عن شروط احتجاز كلّ أولئك الذين تمّ تصنيفهم كمجانين أو منحرفين وشاذّين، وبالتالي كظواهر غريبة عن العقل والمعيار الذي فرضه الخطاب السائد. Foucault Michel, Dits et écrits (أقوال وكتابات) Paris, Galimard,1994,V II, p. 238.

المهمّشين والمستبعدين، من دائرة الخطاب العقلانيّ، موضوعًا مفضلًا لأبحاثه ومنهجه التفسيريّ، ويرى فيهم المقابل الداخليّ لأولئك البشر الذين ازدرتهم الحضارة الغربيّة ونعتتهم بالمتوحشّين أو البدائيّين أو البرابرة، بعد أن حكمت عليهم بالصمت أو الكلام بلسان ولغة من اضطهدهم وحسب. وكما لعبت هذه المجتمعات دور الآخر الذي احتاجه الغرب لإظهار تفوّقه، بوصفه صاحب الحضارة وثقافة الكتابة، كذلك فعل مع تلك الطائفة من البشر اللذين وصفهم بالمجانين؛ إذ لعب الجنون دور الآخر في قلب ثقافة سعت إلى تنقية دمها الخاصّ بأن تلغي وتقصي كلّ من لا ينتمي إليها بالذات أو إلى هويّتها التي سعت إلى تكريسها. وبهذا حكمت بالصمت على كلّ كلام نشأ خارج الخطاب المهيمن.

اختار **فوكو** أن يقارب مسألة الإقصاء أو الاستبعاد التي مارستها العقلانيّة الغربيّة، من منظور أركولوجيّ، وهو خيار يذكّرنا بما سعى **ستروس** إلى القيام به، ما فتح في حينه الطريق لاستكشاف مكانة البنى السلبيّة ووظيفتها في تطوّر ثقافة معيّنة. ويتساءل، في أكثر من مناسبة، عمّا إذا كان بمقدوره أن يطبّق «ما قام به علماء الأعراق البشريّة بخصوص المجتمعات البدائيّة، على تاريخ الأفكار وعلى ثقافته بالذات. ويؤكّد أنّ ما أراد فعله منذ البداية وما يودّ فعله دائمًا هو إجراء تحليل من النوع ذاته [...][1]. ولا ينسى الإشارة إلى أنّه استند في هذا الخيار إلى أعمال **رايموند روسيل**(١٩٦٣) الذي شكّك في «النظام التعدّديّ» لكونه يُعرّف الثقافات غير المتجانسة بوصفها كيانات مضادّة لمجتمعاتنا؛ إذ غالبًا ما يتحوّل تصنيف الثقافات هذا إلى أداة حقيقيّة للإقصاء، لجهة أنّ المجتمعات المكتشفة حديثًا تجد نفسها أمام حشد من الدلالات والرموز والتحليلات التي فرضها الآخرون استنادًا إلى تفسيراتهم وتحليلاتهم الخاصّة. في معظم الدراسات الأنثروبولوجيّة يجري تقديم المظهر شديد الاختلاف لهذه المجتمعات (ثقافتها الشفاهيّة وبساطتها في مقابل المجتمعات الغربيّة) على أنّه جوهرها بالذات، وليس على أنّه نتيجة لتاريخ مغاير أو لتطوّر غير متكافئ، بل على أنّه نتيجة لطبيعتها الخاصّة التي لا يمكن

[1]- Foucault Michel, Dits et écrits (أقوال وكتابات), Paris Galimard, 1994, V III, p. 479.

إصلاحها. فهي متخلّفة بالطبيعة. وهكذا يتحوّل المظهر إلى جوهر[١]. والأمر ذاته ينطبق على التحليلات الخاصة بالجنون والانحراف وغيرها من الظواهر التي عرفتها الثقافة الغربيّة وأقصتها بعد أن ربطتها بالطبيعة الجوهريّة لأصحابها.

في **نظام الخطاب**، يلتزم فوكو بوصف أنظمة الإقصاء الرئيسة التي تتجلّى في اللغة، ويتحدّث عن القسمة الكبرى التي أقامها الفكر الغربيّ، منذ أفلاطون إلى يومنا، بين الحقيقة والخطأ، عالم الحسّ (الوهم) وعالم العقل (الحقيقة)، العقل والجنون، السواء والشذوذ... إلخ[٢]. ويتّفق في هذه الرؤية مع التصوّرات التي عرضها ستروس في **العرق والتاريخ** في كون ممارسات الإقصاء، التي مارسها الغرب، ترتقي إلى زمن بعيد في الثقافة الغربيّة، وقت كانت العصور القديمة تخلط كلّ ما لا يشترك مع الثقافة اليونانيّة (ومن بعد الثقافة اليونانيّة الرومانيّة) تحت اسم البربريّ، وفيما بعد استعملت الحضارة الغربيّة تعبير متوحّش في المعنى ذاته؛ وهي عبارات تخفي، كما أشار **ستروس**، الرفض الكامل للأشكال الثقافيّة والأخلاقيّة والدينيّة والاجتماعيّة والجماليّة، البعيدة كلّ البعد عن القيم التي يعتنقها الغرب. يقود هذا التصنيف، في جميع الحالات إلى رفض القبول بواقع تنوّع الثقافات، وينتهي أن نرمي خارج الثقافة، أعني حالة الطبيعة، كلّ ما لايتوافق مع القواعد التي نعيش في ظلّها، يقول **ستروس**. ولا ينسى أن يوجّه نقدًا أخلاقيًّا صارمًا لهذا التوجّه الذي وسم الثقافة الغربيّة منذ زمن طويل. ويقول: «إنّ هذا الموقف الفكريّ الذي نرمي باسمه (المتوحّشين) أو كلّ من نعتبرهم كذلك خارج الإنسانيّة، هو تمامًا الموقف الأبرز والأكثر تمييزًا لهؤلاء المتوحّشين أنفسهم...، فبرفضنا صفة الإنسانيّة على الذين يبدون الأكثر وحشيّة أو بربريّة من ممثّليها لا نقوم إلّا باستعارة واحد من مواقفهم المميّزة، منهم. **إنّ البربريّ هو قبل كلّ شيء، الإنسان الذي يعتقد بوجود البربريّة»**[٣]. ومن اليسير أن نلاحظ أنّ فوكو يتبنّى موقفا مماثلاً في نقده لثقافته وفي دفاعهعن أولئك الذين تمّ إقصاؤهم من داخلها بوصفهم ظواهر غريبة لا تنتمي إليها.

---

[1]- Copans Jean, Critiques et politiques de l'Anthropologie, François Maspero, Paris 1974.

[2]- Foucault Michel l'Ordre du discours, Leçon inaugurale au Collège de France prononcé le 2 decembre 1970, Paris, Gallimard,1971, p. 12.

[٣]- ليفي ستروس كلود، العرق والتاريخ، ترجمة: سليم حداد، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ص١٥.

أراد **فوكو** أن يمنح حقّ الكلام لكلّ من حُكم عليهم بالصمت والتواري، طورًا باسم الحقيقة وتارة باسم الأخلاق ومرّة باسم العقل أو المعيار. ولهذا يتساءل في مناسبات عدّة: بما أنّه لا يمكن قول كلّ شيء داخل ثقافة معيّنة، فإنّ تركيز الباحث ينبغي أن ينصبّ «لا على معرفة ما يتمّ تأكيده وتثمينه في مجتمع أو في نظام فكريّ معيّن، بل على دراسة ما هو مرفوض ومستبعد ومهمّش»[١]. وهذا ما يفسرّ الاهتمام الذي أبداه تجاه العديد من التصوّرات والمفاهيم القادمة من الأنثروبولوجيا من قبيل «الغرب» «هنا» «هم»، «نحن» «أوروبا» و«حضارة»[٢] في مقابل «مجتمعات بدائيّة» أو مجتمعات «بلا تاريخ» أو مجتمعات بربريّة متوحّشة... إلخ. هناك في تلك المجتمعات الموصوفة بانعدام الحضارة وثقافة الكتابة لا وجود لخطابات يثري بعضها الآخر أو يمحو بعضها بعضًا، ولا حقيقة تأتي لتلغي حقيقة أخرى. هناك، تغفو الكتابة في صمت رهيب تاركة للصوت حرّيّة الكلام، وهو كلام لا يظهر إلّا ليختفي، تاركًا لإنسانيّتنا المزعومة حرّيّة التحدّث باسمه.

يرغب فوكو بناء تشكيلات ثقافيّة كبرى لمقاربتها أو لتمييز بعضها عن الآخر جذريًّا. وهذا لا يتمّ إلّا من خلال التموقع خارج الثقافة التي ينتمي إليها وأن يفكّر، كمن يطلّ من شرفة، خارج الأطر النظريّة المفروضة، ليتمكّن من تحليل الشروط التي سمحت لها أن تتشكّل على هذا النحو الذي استقرّت عليه[٣]. وفي تصوّره أنّه لا يمكن فهم ثقافة معيّنة بالنظر إليها من داخلها، بل من خارجها؛ إذ لا يمكن فهم العقلانيّة، تمثيلًا لا حصرًا، انطلاقًا مما تقوله عن ذاتها، بل انطلاقًا من النظر إلى ما يحدث خارج العقل، أعني الجنون، وكذلك لا يمكن فهم مسألة الحقّ إلّا بالنظر إلى ما يحصل داخل السجون أو في المستعمرات، حينها ندرك أنّ المجتمع الذي أنتج مفهوم الحقّ (حقوق الإنسان)، هو المجتمع ذاته الذي أنتج فكرة العقاب ومختلف صنوف التعذيب والاستغلال والاضطهاد، وهو المجتمع ذاته الذي ابتكر فكرة الآخر ليظهر تفوّقه بالتعارض مع نقيضه. عبر هذا

[1]- Foucault Michel, Dits et écrits, V II, op.cit., p. 158.

[2]- Foucault Michel, Dits et écrits, V III, p. 370 et Dits et écris, V II, p. 415. Mais aussi la préface de l'Histoire de la folie, in Œuvres I, Paris, Gallimard, Pléiade, 2015, p. 664.

[3]- Dits et écrits, op.cit., V I, p. 605.

النهج، يرغب فوكو تفخيخ ثقافته الخاصّة استنادًا إلى ثقافته الخاصّة وما تقوله عن نفسها ولا تكفّ عن تأكيده. وفي **الكلمات والأشياء** يعرض الأنظمة المعرفيّة الكبرى التي هيمنت على الفكر الغربيّ منذ عصر النهضة، ويحلّل خصوصية كلّ نظام وسماته المميزة والدور الخطر الذي لعبته العلوم الإنسانيّة في فضاء المعرفة ومدى ترابط هذه العلوم مع نشأة سلطة جديدة لم يعرفها الغرب قبل ذلك، ويسميها السلطة على الحياة Biopouvoir، وهي سلطة لا تعمل وفق مبدأ القمع كما يشير في **إرادة المعرفة**، بل وفق مبدأ التكتيك، الاستراتيجيّة، التقنيّة، التأثير...، وعلى مستوى الخطاب فهي لا تقمع بقدر ما تحثّ على الكلام وقول الحقيقة؛ لأنّها تحتاج أن تعرف أكثر لتحكم وتسيطر، وهو ما يفسّر بالذات الانفجار الخطابيّ الذي عرفه الغرب بخصوص الجنس ودفع البشر للحديث عنه، كما يفسّر أيضًا نشأة جميع علوم الجنس الحديثة. وعليه يخطئ من يحاول فهم السلطة من منظور القمع أو التحريم. وعند هذه النقطة يبتعد **فوكو** عن الأنثروبولوجيا ويلتزم مسارًا نقديًّا ضدّها (وهي مسألة سأعود إليها لاحقًا).

في نقد الأنثروبولوجيا

يميز فوكو، في **الكلمات والأشياء**، بين ثلاث أنظمة معرفيّة كبرى (épistémè) هيمنت على الفكر الغربيّ منذ عصر النهضة وصولًا إلى العصر الحديث، أولًا: «إبستيم» عصر النهضة، الموسوم بفكرة التوافق، والتماثل أو القياس، والتعاطف.. (المقولة المهيمنة في ذلك العصر هي مقولة التشابه)، ثانيًا، «إبستيم» العصر الكلاسيكيّ الذي بدأ مع العقلانيّة الديكارتيّة، إذ تبنّى ديكارت منهجًا رياضيًّا للوصول إلى الحقائق (المقولة المهيمنة هي العقل)، ثالثًا، «إبستيم» العصر الحديث، الذي نحن في طور الخروج منه؛ وهو نظام معرفي تزامن مع الثورة الصناعيّة، وبدأ الانتقال على المستوى السياسيّ من **سلطة السيادة** إلى **السلطة على الحياة** «**biopouvoir**»، وفي هذا العصر نشأت «الأنثروبولوجيا المعاصرة» أو ما يُسمى العلوم الإنسانيّة؛ أي جملة الخطابات التي اتخذت من الإنسان موضوعًا لها، أعني الإنسان بما يملك من خصائص قابلة للتجريب، وزعمت إمكانيّة تكوين معارف علميّة بخصوصه وفهم حقيقته العميقة. وهي تختلف،

تبعًا لذلك، عن جملة المعارف النظريّة التي تناولت الإنسان قبل ذلك، كتلك التي نعثر عليها في الفلسفة وغيرها من المباحث النظريّة (المقولة التي هيمنت على هذا العصر هي مقولة التطوّر). وعلى خلاف العصر الكلاسيكيّ، الذي لم يمنح مكانة مركزيّة للإنسان في عمليّة المعرفة، لم يكتفِ العصر الحديث برفع الإنسان ووضعه في مركز المعرفة بل اخترع الإنسان ذاته كمقياس لكلّ شيء وأحلّه مكان الله نفسه (وهو ما يعرف بولادة الذات الحديثة). ويعدّ **ديكارت** المؤسّس الحقيقيّ لهذا الوضع؛ لكونه جعل «الأنا» المفكّرة الضامن الوحيد لجميع الحقائق؛ إذ من الممكن أن تكون جميع أرائي خاطئة، يقول **ديكارت**، لكن هناك على الأقلّ شيء يقينيّ تمامًا: أنّه يقتضي أن أوجد لكي يستطيع خداعي. فالمرء يمكن أن يشكّ في كلّ شيء خلا أنّه يوجد ويفكّر ويشكّ. وهكذا فإنّ نموذج كلّ حقيقة يتعيّن في اليقين المطلق لحضور الذات في العالم كذات مُفكرة. ومنذ ذلك الوقت أصبح موضوع المعرفة يرتبط بالذات العارفة نفسها؛ فالذات هي من يبتكر الموضع المعرفيّ وهي من يقرّر، تبعًا لذلك، الحقيقة ويفرضها على أنّها كذلك. لقد أبدل **ديكارت** مركزيّة الألوهة بمركزيّة الأنا التي توجب عليها، لاحقًا، أن تملأ الفراغ الناتج عن غياب الألوهة، التي كانت تضمن الحقيقة سابقًا، بأن تنتج حقائقها الخاصّة بها. وهي حقائق لا يمكن الحصول عليها دون تطبيق قواعد المنهج التي أقرّها. ينبّهنا **فوكو** إلى خطر الركون إلى الذات في عمليّة المعرفة؛ إذ كيف يمكن للذّات أن تكون أداة معرفة وموضوع معرفة في الوقت عينه؟ كما ينبهنا إلى حداثة سؤال الذات وحداثة سؤال الإنسان المرتبط به. ويدعونا في أكثر من مناسبة إلى الاستيقاظ والخروج من هذا الثبات الأنثروبولوجيّ الذي حكم معرفتنا حول الإنسان وبخصوصه، ويُبيّن لنا أنّ فكرة الإنسان ذاتها هي اختراع حديث يوشك على الاندثار والتلاشي (وهي فكرة سأعود إليها لاحقًا)[١].

يرفض **فوكو** مزاعم العلميّة التي نهضت عليها العلوم الإنسانيّة، ويرى أنّ هذه العلوم ظهرت في الواقع على تخوم كلّ من علم الحياة (البيولوجيا) واللغة والعمل(الاقتصاد)، وهي علوم تشكّلت يوم خضع الإنسان، لأوّل مرّة في تاريخه، لإمكانيّة معرفة وضعيّة[٢].

---

[1]- REVEL, Judith, Le vocabulaire de Foucault, Paris, Ellipses (coll. «Vocabulaire de Michel Foucault»), 2002.

[٢]- وهذا لا يعني أن فوكو يعدّ البيولوجيا والاقتصاد وفقه اللغة كأولى علوم الإنسان أو أساسها الأصلّي؛ إذ يمكن أن نعدّ

في الواقع، تستعير العلوم الإنسانيّة موضوعاتها من نقاط تمفصلها مع علوم البيولوجيا والاقتصاد واللغة؛ فعند تماسها مع **البيولوجيا** يبدو الإنسان كائنًا قابلًا للوصف يتلقّى مثيرات (فيزيولوجيّة، واجتماعيّة وثقافيّة) ويستجيب لها ويتكيّف معها ويطوّرها، كما يبدو خاضعًا لمقتضيات بيئته متأقلمًا مع المتغيّرات التي تفرضها وساعيًا لإزالة الاختلافات والعقبات، عاملًا بموجب نظم، وخاضعًا لظروف معيشيّة، وقادرًا على استنباط قواعد تصحيحيّة.... وعند تمفصلها مع **الاقتصاد** يبدو الإنسان صاحب حاجات ورغبات ويميل إلى إشباعها، وذا مصالح، وصاحب حاجات ومنافع يسعى إلى تحقيقها بالتنافس مع أناس آخرين؛ فيبدو باختصار في حال تنازع وصراع دائم، وهو يحاول تلافي هذه النزعات فيضع مجموعة قواعد، هي في الوقت عينه تعدّ حدًّا وإثارة مجدّدة لها. وأخيرًا، عند تماسها مع **اللغة** تبدو تصرّفات الإنسان كلّها كأنّها تريد التعبير عن شيء ما؛ فأدنى حركاته تحمل معنى، وكلّ ما يقيمه حول نفسه من أشياء وطقوس وعادات وخطابات وكتابات، وكلّ الآثار التي يخلّفها وراءه تشكّل مجموعة منسجمة ونظام علامات. وهكذا فإنّ هذه الأزواج الثلاثة: الوظيفة أو المعيار، النزاع والقاعدة والدلالة تغطي مجال معرفة الإنسان برمّته دون أن تهمل شيئًا[1]. وعليه، **لا تدرس العلوم الإنسانيّة حياة الإنسان وعمله ولغاه بقدر ما تدرس التمثيلات أو التصوّرات التي يكوّنها الإنسان عن عمله ولغته وحياته والجمل الملفوظة أو المكتوبة التي أعطيت، مسبقًا لأولئك الذين يعملون**

البيولوجيا من علوم الإنسان لجهة أنّ موضوع العلوم الإنسانيّة لا يتركّز على ميكانيّة الوظيفة البيولوجيّة، بل على التمثيلات التي يكوّنها الإنسان داخل الحياة ويعيش بفضلها. والأمر عينه ينطبق على الاقتصاد الذي لا يمكن عدّه من علوم الإنسان، حتى لو كان الإنسان هو الكائن الوحيد في الخليقة الذي يعمل وينتج ويستلهم ويتبادل...لكنه بهذه العمليّة يستخدم التمثيلات أيضًا؛ أي تمثيل شركائه في عمليّتي الإنتاج والتبادل. ويمكن أن نقول الأمر ذاته بخصوص اللغة؛ فليس من علم الإنسان أن نعرف التحوّلات الصوتيّة وقرابة اللغات وقواعد التحوّلات الدلاليّة. وبالمقابل، يمكن أن نتحدّث عن علم الإنسان بمجرّد أن نحاول تفريق الطريقة التي بها يتمثّل الأفراد أو الجماعات الكلمات التي ينطقون بها وطريقة استعمالهم لصيغها ومعانيها أو تركيبهم لخطابات حقيقيّة وطريقة إظهارهم أو إخفائهم، من خلالها، ما يفكّرون ويقولون، دون شعور منهم بما يقصدون. إذ يتركون خلفهم، في جميع الحالات آثارًا كلاميّة عن أفكارهم ينبغي حلّ رموزها وإعادة حيويّتها التمثيليّة إليها، وبالتالي ليس موضوع العلوم الإنسانيّة هو اللغة، بل هو ذلك الكائن الذي، من داخل اللغة التي تلفّه، يتمثّل حين ينطق معاني الكلمات والعبارات التي يتلفّظ بها وينتهي في آخر المطاف إلى تشكيل تمثيل للغة ذاتها. فوكو ميشيل، الكلمات والأشياء، باريس، غاليمار، ١٩٦٦، ص٢٦٤-٢٦٦.

[1]- Foucault Michel, Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1966, p. 369.

ويتصرّفون ويقايضون وينطقون[1]. وهكذا، تتداخل العلوم الإنسانيّة جميعها، ويمكن لكلٍّ منها أن يفسّر الآخر، وتزول الحدود فيما بينها وتتكاثر إلى ما لا نهاية العلوم الوسيطة والمختلطة، لدرجة أنّ موضوعها الخاصّ ينتهي إلى التلاشي[2]. في رأيه، لا توجد علوم الإنسان في الحيّز الذي نطرح فيه سؤال الإنسان، أو حيث يكون هذا الأخير هو الموضوع، بل في الحيّز الذي يتمّ فيه تحليل المعايير والقواعد والدلالات اللاواعية التي تكشف للوعي مضامينها وشروطها.

في الواقع، لا يتكوّن الإنسان كموضوع إلّا بتضافر جملة من العناصر المتعلّقة بتاريخ الكائنات وتاريخ الأشياء وتاريخ الكلمات التي تشكّل الأساس الذي يخضع له بوصفه كائنًا يعمل ويحيا ويتكلّم، ويملك، تبعًا لذلك، تاريخًا لعمله وحياته ولغته. وحالما ندرك أنّ تاريخ الإنسان بدأ ينزلق من بين أصابعه، يوم استقلّت معظم المعارف وسعت إلى تكوين تاريخها الخاصّ، بعد أن تحرّرت من التاريخ الذي كان يفرضها الإنسان عليها، ندرك صعوبة الادعاء بإمكانيّة معرفة وضعيّة للكائن. فمع انغلاق المعارف على ميادينها الخاصّة، وجد الإنسان الحديث نفسه مجرّدًا مما يشكّل أوضح مضامين تاريخه الذي كان يحيا داخله حتى وقت قريب: فالطبيعة لم تعد تتحدّث إليه عن خلق العالم وعن نهايته الآتية؛ فهي ما عادت تنطق بغير الزمن الطبيعيّ، وثرواتها ما عادت تدلّ على قدم العصر الذهبيّ أو على عودته المقبلة، وباتت لا تتكلّم سوى عن شرط الإنتاج التي تتبدّل في التاريخ، واللغة ما عادت تحمل آثار ما قبل بابل أو الصرخات البدائيّة التي دوّت في أرجاء الغابات، بل تحمل إشارات نسبها الخاصّ وتاريخها الخاصّ.. لقد تبعثر تاريخ الكائن الحيّ يوم وجد نفسه يتشابك مع تواريخ لا تخضع له ولا تتجانس معه؛ لأنّ الحيز الذي كانت تملأه المعرفة الكلاسيكيّة قد تفتّت؛ إذ تحرّر كلّ قطاع من جراء ذلك وتقوقع حول تاريخه ومصيره الخاصّ. وهكذا، فإنّ الإنسان الذي ظهر في أوائل القرن التاسع عشر بدأ على أنّه إنسان منوّع التاريخ أو إنسان لا تاريخ له أو إنسان مفرّغًا من التاريخ. ومن هنا يغدو الحديث عن علوم الإنسان مجرّد مغالاة كلاميّة.. ويرى فوكو أنّ جميع النقاشات التي تتناول إمكان اعتبار مثل تلك

[1]- Ibid., Foucault Michel, Les mots et les choses, p. 365.

[2]- Ibid., p. 369.

المعارف علميّة، كالفيزياء والكيمياء والطب، أو تلك التي تتحدّث عن الشروط التي ينبغي أن تخضع لها لتنال درجة العلميّة، لا تعدو أن تكون نقاشات فارغة وباطلة ... وكلّ ما بوسعنا قوله هو أنّ هذه العلوم شكّلت جزءًا من النظام المعرفيّ (الإبستيم) العامّ، أعني أنّ وضعيّتها قد ترسّخت داخله، وفيه عثرت على شروط وجودها بالذات، لكن القول إنّها ترتقي إلى صفة العلميّة لا يعدو أن يكون مجرّد وهم ومجرّد تخيّل علميّ خاطئ دافعه المصلحة وأساسه المعتقد. وهي ليست أيديولوجيا أيضًا، كما يحاول البعض أن يصفها[1]، فهي لا تعدو أن تكون انحرافًا عن أسس النقد التي وضعها **كنط** في نقدياته الثلاثة، إذ قال بعدم إمكانيّة معرفة يقينيّة خارج حدود التجربة. ومنذ ذلك الحين لم تكفّ الأنثروبولوجيا عن تناول الإنسان بوصفه كيانًا قابلًا للتجريب، كما تُظهر الأطروحة التكميليّة لتاريخ الجنون[2]، وإنّه تبعًا لتلك القابليّة، يمكن معرفة حقيقة الإنسان موضوعيًّا انطلاقًا من حياته وعمله ولغته. ومع أنّ علوم الإنسان تحاول أن تستعير من الرياضيّات دقّتها، بأن تصيغ نتائجها وفق قواعد رياضيّة، إلّا أنّ ذلك لا يضعها في مرتبة العلم؛ ولهذا فهي تلعب دورًا خطرًا في فضاء المعرفة.

يستثني **فوكو** علم التاريخ والتحليل النفسيّ والإثنولوجيا من نقده المناهض للأنسنة وعلوم الإنسان، لجهة أن العِلمين الأخيرين يتّخذان من اللاوعي موضوعًا مفضّلًا لأبحاثهما؛ وهما بذلك يُظهران أنّه يبقى دائمًا شيء للتفكير فيه فيما تمّ التفكير فيه على المستوى الظاهريّ. أمّا بخصوص التاريخ، فقد كشف هذا الأخير عن مبدأ الزمن كحدّ خارجيّ للعلوم الإنسانيّة حين بَيّن أنّ كلّ ما تمّ التفكير فيه سوف يُفكّر فيه مجدّدًا، في صيغة فكر لم يولد بعد[3]، وإنّ الإنسان، على عكس الأشياء التي تسبق وجوده والتي تعذّر عليه الإمساك بها لحظة ولادتها، هو الكائن الذي لا وطن ولا تاريخ له، والذي يتعذّر الوصول إلى ولادته؛ لأنّها لم تحصل أبدًا، ما يجعل فكرة البحث عن الأصل عديمة

[1]- Ibid., Foucault Michel, Les mots et les choses, p. 376.

[2]- Foucault Michel, Introduction à l'Anthropologie de Kant présenté par Daniel Defert, François Ewald et Frédéric Gros, suivi d'Anthropologie du point de vue pragmatique d'Emmanuel Kant, traduit et annoté par Michel Foucault (Paris : Vrin «Bibliothèque des Textes Philosophiques», 2008.

[3]- Les mots et les choses, op.cit., p. 383.

الجدوى، إذ يبقى الإنسان المفصول عن أصله سابق الحضور، وأنّ أصله ينفلت دائمًا من بين يديه ويتقهقر باستمرار كونه يرجع إلى زمن لا وجود للإنسان فيه. إنّ أصله في الواقع ليس سوى لحظة تمفصله مع العمل والحياة واللغة الموجودة قبله، حيث يصنع من اللغة عالمًا وتاريخًا ويركّب عبارات لم تكن مقولة من قبل أبدًا، كلمات أقدم من أيّ ذاكرة. يخلص فوكو إلى القول: «الإنسان خاضع للعمل والحياة واللغة، فهي التي تحدّد وجوده الواقعيّ، فلا يمكن الوصول إليه إلّا من خلال كلامه، جسده، والسلع التي يصنعها كما لو أنّها هي أوّلًا (أو هي فقط) التي تمسك بالحقيقة»[١].

في أعماله اللاحقة، وبصورة خاصّة **المراقبة والعقاب**، يُظهر فوكو كيف أنّ العلوم الإنسانيّة، التي يفاخر بها الغرب، ولدت في رحم مؤسّسات السلطة؛ في مراكز العزل، المستشفيات، السجون، الإدارات.. إلخ، ولم تنجح إلى الآن في التحرّر من المؤسّسات السلطويّة التي هيّأت ولادتها. ويقول: «إنّ هذه العلوم التي تغتبط بها إنسانيّتنا منذ أكثر من قرن تستمدّ إطارها التقنيّ من الدقّة المتقنة والخبيثة للأنظمة التأديبيّة وتحقيقاتها، ولم تنجح العلوم الإنسانيّة إلى الآن في التحرّر من هذا الإطار وبقيت مرتبطة بإجراءات الفحص والتسجيل الخاصّة بالعلوم الاجتماعيّة المرتبطة أصلًا إن لم يكن كلّيًا بالسلطة التأديبيّة التي شهدت ولادتها. ولا ننسى أنّ التحقيق، الذي لعب دور السلطة العليا التي تدّعي لنفسها حقّ إثبات الحقيقة.... كان اللحظة الأساسيّة والرحم القانونيّ والسياسيّ الذي سمح بنشوء العلوم التجريبيّة الاختباريّة.... فالمعرفة التجريبيّة الكبرى التي غطّت أشياء العالم ودوّنتها في خطابٍ منظّم يثبت ويصف ويقرّر الوقائع، إنّ هذه المعرفة كان لها نموذجها العمليّ في محاكم التفتيش التي أخفاها الغرب خلف لطفه المزعوم. فالسلطة، وكذلك المعارف التي نشأت في فلكها، لم تطبّق معرفتها وتحقيقاتها وتقنياتها على العالم أبدًا، إنّما على الأفراد كموضوع تلاقت داخله وتشابكت علاقات السلطة والمعرفة[٢]. الفرد المعاصر، من هذه الزاوية، حصيلة تطوّرات استراتيجيّة معقّدة

---

[1]- Ibid., Les mots et les choses, p. 324.

[2]- Foucault Michel,Surveiller et punir, naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975, p.277.

في ميدان السلطة وتطوّرات عدّة في مجال علوم العلوم الإنسانيّة. فهذه الأخيرة التي تصف نفسها كنظم علميّة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالأنظمة التأديبيّة، وهي لم تنفصل يومًا عن تكنولوجيا السلطة وتقنياتها الهادفة إلى إخضاع البشر. فالعلوم الاجتماعيّة (علم النفس، الديمغرافيا، الإحصاء، علم الإجرام، الصحّة الاجتماعيّة... إلخ) تكونت، جميعها، داخل مؤسّسات سلطويّة (المستشفيات، السجون...) كانت تحتاج إلى معارف وخطابات أكثر اتقانًا وعملانيّة، ولولا حاجة السلطة لها لما شهدنا تكاثرها وازدهارها مثل هذا القدر[١].

في الواقع إنّ الفرد الحديث، الذي اتخذته العلوم الإنسانيّة موضوعًا مفضّلًا لتحليلاتها، هو ابتكار تاريخيّ حديث العهد، ينتمي إلى الثقافة الغربيّة وحسب. ومن السهل أن نلاحظ أنّ المعرفة لم تتركّز طويلًا حوله وحول أسراه، ولم تكن تلك المعارف، التي نشأت منذ قرن ونصف ومنحت للإنسان صورته، وعدًا بالعبور بالإنسان إلى وعي مختلف أو أسمى أو اقترابًا من الموضوعيّة، ولم تكن أيضًا إيذانًا بالتحرّر من الأفكار التي بقيت زمنًا طويلًا حبيسة المعتقدات والفلسفات، بل كانت نتيجة تبدّل في الجاهزيّات الأساسيّة لنظام المعرفة الغربيّة وحسب، وهذا التبدّل هو الذي سمح بظهورها وبظهور وجه الإنسان أيضًا. فثمّة أمر واحد مؤكّد، كما تعلن الصفحات الأخيرة من **الكلمات والأشياء**، هو أنّ الإنسان ليس أقدم ولا أثبت إشكاليّة طرحت ذاتها على المعرفة الإنسانيّة، وأنّ أركولوجيا المعرفة تظهِر بسهولة حداثة عهده وربما نهايته القريبة واندثاره مثل وجه من الرمل مرسوم على شاطئ البحر. إنّ موت الإنسان هو الحدث المدوّي الذي يعلنه **الكلمات والأشياء** كحدث لاحق على موت الله الذي أعلنه **نيتشه** قبل ذلك؛ فالإنسان الذي توجّب عليه أن يفكر، ويوجد، ويتكلّم في غياب الله، والذي أعلن أنّ وجوده اقتضى الإقدام على تلك الجريمة، عليه أن يتحمّل مسؤوليّة تناهيه، ولهذا فجريمته أيضًا محكوم عليها بالفناء، وبذلك تعجّ آلهة جدّيّة في هذا الأفق الذي غاب عنه الله (وهذا ما نجد ملمحه في عبادة التقنية وغيرها من العلامات التجاريّة التي تحوّلت إلى آلهة جدّيّة حلّت مكان الإله الميتافيزيقيّ القديم). إنّ ما يعلنه ويبشّر به **نيتشه**، وفق فوكو،

---

[١]- أوبير دريفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو مسيرة فلسفيّة، ترجمة: جورج أبي صالح، بيروت، مركز الإنماء القوميّ، ص١٤٤.

هو أبعد وأكثر من موت الله، أو بالأحرى في أثر هذا الموت وبارتباط عميق معه: هو نهاية قاتله؛ إنّه تبعثر الإنسان وانفجار كينونته الناتج عن فقدان المعنى الذي كان يؤمنه وجود الله ... ما الذي يبقى للإنسان حين يفقد هذا البعد الذي يربطه بالتعالي؟ أيبقى له غير اللغة، التي تحوّلت إلى ملجأ أخير يأوي إليه، وهي لغة أصلًا في طور التلاشي مع مجيء عصر الصورة المرئيّة التي بدأت تشغل الحيّز الذي كانت تحتلّه الكتابة سابقًا، وهو حيّز يتلاشى فيه الواقع نفسه ليتحوّل إلى صورة وهميّة تزعم أنّها الواقع والحقيقة. لم تعد اللغة بيت الحقيقة، بل باتت الصورة هي من يقول الحقيقة ويفرضها على أنّها كذلك. وهو وضع ينذر بتلاشي الكائن واختفائه، فهو ما عاد يوجد بحقيقته بل بوصفه صورة؛ وهو ما عاد يستمدّ معرفته عن نفسه وعن العالم من حوله من الكتابة، التي شكّلت كيانه ومعرفته على مدى تاريخ طويل، بل من الصورة التي لا يكفّ عن ابتكارها. يقول فوكو: «إنّ الإنسان نهائيّ، وأنّه حين يبلغ ذروة كلّ كلام ممكن، لا يصل إلى صميم ذاته، بل إلى حافّة ما يحدّه: في تلك المنطقة حيث يهيمن الموت وينطفئ الفكر، وحيث يتراجع الوعد بالأصل إلى ما لا نهاية»[1]. إنّ سعي الإنسان المحموم إلى المعرفة قاده إلى نهايته التي نشهد ملامحها اليوم، في صورة قلق عام يعتري الإنسانيّة جمعاء من المآلات التي يمكن أن تقود إليها فكرة التطوّر الذي لا حدّ له، وفكرة المعرفة المتحرّرة من سؤال الأخلاق كحدٍّ وشرط لازم لكلّ معرفة ممكنة.

عود على بدء: في التحليل النفسيّ والإثنولوجيا

التحليل النفسيّ هو أقرب ما يكون إلى وظيفة نقديّة متأصّلة داخل العلوم الإنسانيّة؛ فعندما يضع هدفًا له في جعل خطاب اللاوعي يتكلّم من خلال الوعي، فإنّه يتّجه صوب تلك المنطقة المظلمة حيث تقيم علاقات التمثيل، ويرصدها وهي تطفو على سطح الوعي؛ فبينما لا تتّجه العلوم الإنسانيّة صوب الوعي إلا لتدير ظهرها له، يتجه التحليل النفسيّ صوبه مباشرة وبكلّ تصميم، لا صوب ما سوف يتوضّح تدريجيًّا على ضوء ما هو ضمنيّ إنّما نحو ما هو حاضر لكنّه يتهرّب، ونحو ما هو موجود كما يوجد شيء بكلّ

[1]- Les mots et les choses, op.cit, p. 394- 395.

صلابته الصمّاء أو نصّ مغلق على ذاته أو ثغرة في نصّ مقروء وممتنع. صحيح أنّ التحليل النفسيّ يسير على خطى العلوم الإنسانيّة لكن نظره يبقى شاخصًا في الاتجاه المعاكس؛ أعني صوب تلك اللحظة أو المنطقة المعتمة الممتنعة على كلّ معرفة نظريّة في الإنسان، وعلى كلّ إدراك متواصل في صورة معنى أو صراع أو وظيفة[١]. أمّا بخصوص الإتنولوجيا، فإنّ أهمّيّتها تنبع من كونها، كمثل التحليل النفسيّ، تحاول فهم الثوابت البنيويّة في الثقافة. صحيح أنّها، تقليديًّا، تختصّ بدراسة الشعوب التي لا تاريخ لها، لكنّها تختلف، في الواقع، عن البحث التاريخيّ، لجهة أنّها لا تهتمّ بتعاقب الأحداث داخل الزمن؛ فهي تعلّق الخطاب التعاقبيّ الطويل الذي نحاول من خلاله وفي داخله أن نفكّر في ثقافتنا الخاصّة لنبرز علاقات تزامنيّة مع أنواع أخرى من الثقافات، فهي لا تكتسب كيانها إلّا من داخل الثقافة الغربيّة أو من خلال وضع معيّن أو حدث فريد تتداخل فيه تاريخ الغرب وتاريخ البشر الآخرين الذين شكّلوا موضع الإتنولوجيا المفضّل. وهي، تبعًا لذلك، علم غربيّ بامتياز، لا لكونها تتأصّل داخل سؤال الإنسان وحسب، إنّما أيضًا لكونها تستمدّ نسغها من تفوّق الثقافة الغربيّة بالعلاقة مع الثقافات الأخرى؛ فهي تنتمي حصرًا إلى هذه الثقافة (مع أنّها لا تطبّق مناهجها وأبحاثها على الثقافة الغربيّة)، وربما أكثر إلى كلّ تاريخ يخولها الارتباط بسائر الثقافات على مستوى نظريّ بحت[٢].

وبوسع المرء أن يتساءل: أيمكن فصل نشوء الإتنولوجيا عن الوضع الكولونياليّ؟ أيمكن للإثنولوجيا أن توجد أصلًا وأن تأخذ أبعادها خارج السيادة التاريخيّة، المتخفّية دومًا إنّما الحاضرة باستمرار، للفكر الغربيّ في علاقته الاستعلائيّة والتصادميّة مع سائر الثقافات؟ أيمكن النظر إليها بوصفها اختصاص معرفيّ أو علم الرجل الأبيض المتمركز على ذاته وحسب، أم ينبغي النظر إليها أيضًا على أنّها أداة سياسيّة مباشرة تهدف إلى جمع المعلومات والاستعلام (بالمعنى الاستخباريّ)[٣]؟ أيمكن فصل ميدانها التجريبيّ وتقنياتها وأهدافها عن توسّع الغرب الاستعماريّ خلال تطوّره التاريخيّ؟ أليست

[1]- Ibid., Les mots et les choses, p. 305.

[2]- Ibid., p. 388.

[3]- Copans Jean Critiques et politiques de l’Anthropologie, Paris, François Maspero, 1974.

علاقات القوى هي من حدّد الشروط السياسيّة لمعرفة الآخر؟[١] أليست هي من أسّس القسمة الكبرى بين نحن وهم، حين قامت بربط كلّ إثنيّة أو ثقافة بنمط تفكير أو ذهنيّة أو طبيعة معيّنة تتّسم بها ليتمّ بذلك تصنيف الأفراد عرقيًّا وحبسهم داخل هذه المجموعة أو تلك؟ هذه الأسئلة لا لأجيب عنها، بل لأشير دائمًا إلى الوضع المعقّد لنشأة العلوم الإنسانيّة ومدى ترابط هذه النشأة مع أوضاع تاريخيّة معيّنة أفرزها تطوّر المجتمع الغربيّ الرأسماليّ الصناعيّ وتوسّعه، بالإضافة إلى تطوّر أنظمة الحكم فيه وحاجتها الدائمة إلى المعرفة: معرفة الذات ومعرفة الآخر في آن؛ ذلك أنّ الحكم لا يتمّ دون معرفة. ومن هنا يقع تشابك المعرفة والسلطة وتداخلهما الدائم، فلا وجود لمعرفة مستقلّة عن علاقات السلطة.

في نقد الأنثروبولوجيا وسؤال السلطة

وجد فوكو في الإتنولوجيا والتحليل النفسيّ ما يدعم توجّهه النقديّ الهادف إلى فرض واقع مناهض للعلوم الإنسانيّة. فهو يرى أن لا إمكانيّة لوجود علوم إنسانيّة إلّا في الحيّز الذي نحلّل فيه أبعاد اللاوعي والمعايير والقواعد والدلالات التي تكشف للوعي محتواه وشكله. وعليه فإنّ التحليل النفسيّ والإثنولوجيا يجسّدان، على السواء، جوهر العلوم الإنسانيّة؛ لأنّهما يشتركان في كونهما من علوم اللاوعي[٢]. ولا يمكن النظر إليهما، تبعًا لذلك، على أنّهما علمان إنسانيّان إلى جانب سواهما من العلوم، بل أهمّها جميعًا، لكونهما يَعبُران كلّ قطاعات علوم الإنسان وينتشران في كلّ مكان من مفاهيمها، ويمكنهما، بناء على ذلك، أن يقترحا، في أيّ وقت، أساليب قراءتهما وتفسيراتهما. ولا يمكن لأيّ من علوم الإنسان أن يضمن أنّه متحرّر منهما أو أنّه مستقلّ عن اكتشافاتهما أو أنّه غير مرتبط بهما بصورة أو بأخرى.

إنّ القوّة الخاصّة بالإثنولوجيا والتحليل النفسيّ تأتي من قدرتهما على «تفكيك»

---

[1]- Alban Bensa, La fin de l’exotisme, Essais d’anthropologie critique, ouvrage publié avec le soutien du conseil régional Midid- Pyrénées, Toulouse, ed Anacharsis, 2006 (dans l’avant propos).

[2]- Les mots et les choses, op.cit., 390.

الإنسان كما قال **ستروس**، فهما لا يفكّكانه ليعيدا تركيبه على نحو أكثر صفاء وتحرّرًا، بل لأنّهما لا يكفّان عن تحليل الرغبة العصيّة على الفكر وعن تحليل هذه اللغة (بما هي نظام كلام وقانون) عبر دفع الذات الناطقة إلى الإفصاح والكشف عن المخبوء الذي يقبع خلف المنطوق. وهذا لا يعني أنّهما أقلّ عقلانيّة وموضوعيّة من غيرهما بقدر ما يعني أنّهما يسيران في اتجاه معاكس لاتجاه العلوم الإنسانيّة الأخرى؛ وهما يمثّلان من هذه الزاوية «علوم مضادّة»؛ إذ لا يكفّان عن تفكيك هذا الإنسان الذي لا تتوقّف العلوم الإنسانيّة عن تحليله تركيبه. فمنذ **الطوطم والتابو** أصبح بالإمكان إنشاء حقل مشترك بينهما يمكن من خلاله العبور من إحداهما إلى الآخر؛ أي من تاريخ الأفراد إلى لاوعي الثقافات ومن تاريخ هذه الثقافات إلى لاوعي الأفراد. لا تأتي أهمّيّة علم الأعراق البشريّة، في الواقع، من حقيقة أنّه يتعامل مع مجتمعات بدون تاريخ، بل من كونه يهتمّ قبل كلّ شيء بـ«العمليّات اللاواعية التي تميّز نظام ثقافة معيّنة»[1]؛ ما يتيح إمكانيّة الوصول إلى «نظام اللاوعي الثقافيّ، أي الهياكل الرسميّة التي تجعل الخطابات الأسطوريّة ذات مغزى.

لا شكّ أنّ حماس **فوكو** المبكر لهذين العلمين يجد مصدره في قراءة **ليفي ستروس** و**فرويد** التي أعاد **لاكان** النظر فيها، ولا شكّ أيضا أنّ هذا الحماس هو ما دفع بعض المفكّرين لوصف فوكو بالبنيويّ إلى جانب أقرانه من البنيويّين الآخرين على الرغم من الاختلاف الكبير بينهم، وعلى الرغم من أنّ هذه التسمية لم تفسح مجالًا لأيّ تقارب بين **ستروس** و**فوكو**. ولم يحصل أيّ لقاء أو نقاش بين الفيلسوفين؛ إذا بقي **ستروس** يرى في **فوكو** فيلسوفًا منغلقًا على ثقافته الخاصّة منكبًّا على تحليلها، وبقي **فوكو** ينظر إلى **ستروس** من موقع من يكتب انطلاقًا من مركزيّة ثقافته مع أنّه لا يكفّ عن توجيه النقد ضدّها. ومن النادر أن نجد أيّ إشارة إلى **ليفي ستروس** أو إلى الأنثروبولوجيا بعامّة، في الأعمال الأخيرة **لفوكو**، خلا المحاضرة التي ألقاها في قسم الفلسفة في جامعة باهية «**Bahia**» سنة ١٩٧٦ بعنوان شبكات السلطة «**Les mailles dupouvoir**»، وهو نصّ

---

[1]- Les mots et les choses, op.cit., 391.

يتمتّع بأهمّيّة بالغة؛ لأنّه يسمح لنا بفهم المسافة التي تفصل **فوكو** عن الأنثروبولوجيا بعامّة وعن أعمال ليفي ستروس بصورة خاصّة.

تبدأ المحاضرة بنقد شامل للتحليل النفسيّ مستهدفًا مفهوم «التحريم» الذي ركّز عليه المحلّلون النفسيّون بوصفه القانون الذي يطبق على الرغبة أو الغريزة. ويرى **فوكو** أنّ هذا التصوّر، الذي يعارض الطبيعة بالثقافة، ينتهي إلى تغيير تصوّرنا ليس لمسألة الرغبة أو الغريزة وحسب، بل إلى تغيير تصوّرنا لمفهوم السلطة كذلك، لجهة أنّه يقرن السلطة بالتحريم أو المنع؛ فالسلطة هي من يقول دائمًا لا، أو، بعبارة أخرى، هي من يقول: «لا يجب أن» أو «يجب أن»[١]. وهم بذلك يشتركون، مع علماء النفس وعلماء الاجتماع، في تبنّي مفهوم سلبيّ وقانونيّ (juridique) للسلطة. فهذه الأخيرة توجد وتمارس، وفق هذا التصوّر، بوصفها قانونًا فارضًا يطبّق على الطبيعة (الرغبات/ الغرائز/ الدوافع). وعليه يقيمون تعارضًا بين الجسد، من جانب، والقانون من جانب آخر، أو، بعبارة أخرى، بين الجسد -الطبيعة (الغرائز)، من جهة، والثقافة- القانون (السلطة) من جهة ثانية. ويرى **فوكو** أنّ هذا التصوّر للسلطة تمّت صياغته بصورة نهائيّة في نهاية القرن التاسع عشر، وجرى تبنّيه وتطويره بشكل كبير من قبل علم الأعراق البشريّة» l'ethnologie[٢] الذي لم يكفّ، وفق تصوّره، عن المطابقة بين نظام السلطة (القانون) ونظام القاعدة (التحريم). وتمثّل أعمال **ليفي ستروس**، وبصورة خاصّة تصوّراته المتعلّقة بمسألة سفاح القربى، تجسيدًا لهذا النهج، لكونها تضع مسألة التحريم في صميم البحث في مسألة المنع. ومن المفيد الإشارة إلى أنّ أنثروبولوجيا **ستروس**، التي تمثّل امتدادًا لتحليلات **دوركهايم**، وفق **فوكو**، هي أنثروبولوجيا سياسيّة جملة وتفصيلًا، وذلك لكونها تطرح نظريّة في السلطة (مع أنّ هدف **ستروس** المعلن هو تحليل نظم القرابة والتحالف الزواجيّ، ولا يسعى **فوكو** إلى تقويم علاقتهما في هذا المجال ويدع جانبًا الصياغات الليفي ستروسيّة عن مفاهيم المبادلة والمعاملة بالمثل). يتركّز النقد الفوكويّ، بصورة خاصّة، على الحضور الطاغي لمفهوم القاعدة ومقابله التحريم، ويرى فيه تصوّرًا اختزاليًّا

[1]- Foucault Michel, Dits et écrits, V11, (1976- 1988) Les Mailles du pouvoir, Paris, Galimard, 1994, p. 1002

[2]- Ibid., p. 103.

لمفهوم السلطة لا يفضي سوى إلى إطالة أمد الخطاب القانونيّ الذي هيمن على نظريّات الدولة في الغرب منذ العصور الوسطى؛ إذ يتم تمثيل السلطة بالقانون (السلطة تساوي القانون). وتبعًا لهذا التصوّر تم صياغة مفهوم السيادة الذي مازال سائدًا إلى يومنا هذا بوصفه مفهومًا مركزيًّا في النظريّة السياسيّة.

يعارض **فوكو** هذا التصوّر القانونيّ للسلطة، باللجوء إلى تحليل الميكانيزمات الإيجابيّة للسلطة التي لا تضع هذه الأخيرة في موقع السلب (القمع، المنع، التحريم ..)، بل في موقع الإيجاب؛ فالسلطة لا توجد بوصفها قمعًا بل بوصفها تقنية، وحثًّا وحضًّا وتحريضًا وإنتاجًّا؛ فهي تشكّل الذوات قبل أن تقمعها، وتنتج الواقع قبل أن تفرض القانون، كما أنّها تنتج الحقيقة وتفرضها قبل أن تضفي عليها رداءً إيديولوجيًّا، وقبل أن تجرّد وتموّه[١]...

لا يدعي **فوكو** السبق في اكتشاف هذا التصوّر الإيجابيّ لمفهوم السلطة، فقد سبقه إلى ذلك **كلاسترز** (Pierre Clastres) الذي طوّر، حسب قوله، «مفهومًا جديدًا تمام الجِدة للسلطة باعتبارها «تقنية». ويذهب أبعد من ذلك حين يشير إلى أنّه هو نفسه استوحى أفكاره بخصوص آليّات (ميكانيزمات) السلطة والتقنيات التأديبيّة وتصوّره عن السياسة الحيويّة من **ماركس**، وبصورة خاصّة الكتاب الثاني من **رأس المال** الذي وجد فيه العديد من الأفكار الأساسيّة التي بنى عليها تصوّره الخاصّ: أوّلًا، لا يوجد سلطة واحدة بل سلطات متعدّدة. ثانيًا، لا تنبثق هذه السلطات عن سلطة مركزيّة. ثالثًا، ليس لهذه السلطات وظيفة المنع أو التحريم بل الإنتاج؛ فهي سلطات منتجة للفاعليّات والكفاءات (الانضباط في ورشات العمل، والانضباط في الجيش، يوضحان هذه الإيجابيّة للسلطة)[٢]. بيد أنّ المنظّرين السياسيّين، فضلوا التركيز، في تحليلاتهم عن السلطة، على موضوع واحد: الدولة وأجهزتها، وقد فعل ماركس الأمر نفسه حين نظر إلى الدولة بوصفها تكثيفًا نهائيًّا لفكرة القمع ما يجعل من مناهضتها شرطًا للحرّيّة. وللخروج من مأزق النزعة القانونيّة هذه، ينبغي إعادة قراءة ماركس بوصفها محلّلًا

[1]- Surveiller et punir, op.cit., p. 196.

[2]- Les mailles du pouvoir, op.cit., p.1005- 1006 .

للعالم الصناعيّ وأن لا نكتفي بتصوّراته عن الدولة بوصفها أداة قمع وحسب؛ فالدولة ليست المصدر الوحيد للسلطة؛ لأنّه يوجد داخلها ما لا يمكن حصره من التقنيات والممارسات والإجراءات التي لا يمكن اختزالها إلى مفهوم جامع وموحّد، بل ينبغي أن تحلّل بمفردات السلطات المتناهية الصغر والتي تفعل فعلها في الجسد الاجتماعيّ برمّته بمعزل عن الدولة وأجهزتها[1]. ومن هذا المنظور ينبغي تجاوز الأنثروبولوجيا البنيويّة نحو تصوّرات جديدة كتلك التي ينادي بها فوكو أيضًا. وبوسعنا أن نخمّن أنّ ما أثار اهتمام **فوكو** في عمل Clastres هو تصوّرات هذا الأخير عن وجود لمجتمعات بشريّة مختلفة عن مجتمعاتنا، لا يتمّ فيها اختزال أو ترتيب السلطة وفق نموذج القمع أو القسر والإكراه.

عندما يرى فوكو في عمل **كلاستر** انبثاق مفهوم جديد للسلطة بوصفها تكنولوجيا، يمكن للمرء أن يتساءل عمّا إذا كان بوسع الباحث الانثربولوجيّ، الذي لا يفتأ التأكيد على سلبيّة كلّ قوة قسر وإكراه، أن يرى، كالفيلسوف، الأبعاد الإيجابيّة للسلطة. لم تنشر محاضرة **باهية** «**Bahia**» في حياة **فوكو** ولم يجر أيّ نقاش بينه وبين الأنثروبولوجيّين حول القضايا التي أثارها. هل أراد ذلك؟ ليس بوسعنا التأكيد أو الإجابة عن مثل هذا التساؤل.

رؤى نقديّة جديدة بخصوص السلطة وتحوّلات البحث الأنثروبولوجيّ

تأتي أهمّيّة التصوّر الفوكويّ السابق من كونه تزامن مع مرحلة دخول الأنثروبولوجيا الأمريكيّة في أزمة فكريّة وسياسيّة، وبصورة خاصّة مع بدء تآكل المفاهيم التي نهض عليها البحث الأنثروبولوجيّ؛ من قبيل مفهوم الحقل المعرفيّ الخالص، وموقع الباحث المختصّ ودوره ومكانته كمراقب ومؤلّف، وكذلك طبيعة الوصف الإثنولوجيّ والدور الوظيفيّ الذي لعبه البحث الإثنولوجيّ في خدمة الامبرياليّة وأغراضها العسكريّة؛ إذ أثيرت تساؤلات عديدة حول علاقة المعرفة بالسلطة (وهي فكرة مركزيّة عند فوكو)،

[1]- Foucault Michel, Il faut défendre la société, Cours 1975- 1976, Paris, Gallimard-Le Seuil, Hautes, Etudes, 1997, p. 30.

ومدى احترام البحث الإثنولوجيّ للمعايير العلميّة التي يقتضي التقيُّد بها. وهي أسئلة تتفق في عمومها مع نقد الاستشراق الذي كتبه إدوارد سعيد بوحي من قراءته لفوكو، كما تتفق أيضًا مع الأسئلة التي طرحتها الجمعيّة الأنثروبولوجيّة الأمريكيّة في حينه؛ إذ ألحّت على وجوب استعادة الوظيفة النقديّة للأنثروبولوجيا، والخروج من التصوّرات المتعلّقة بالتعارض بين الأنا والآخر، أو بين الكائنات الغريبة، موضوع البحث الإثنوجرافيّ، وبين الغرب صاحب «العلم» و«المعرفة». وطُرحت في هذا السياق تحليلات تخصّ مفهوم البنية والثقافيّة، إذا برزت ضرورة التخلّي عن فكرة إضفاء طابع جوهريّ ملازم للشعوب البدائيّة والقديمة، وكأنّ التخلّف أو البربريّة هي سمات متعلّقة بطبيعتها بالذات وليس نتيجة ظروفها أو نتيجة الوضع الاستعماريّ ذاته. وكان لهذه الأسئلة، في عمومها، الأثر الكبير في نشوء حركة فكريّة عميقة في الأنثروبولوجيا الأمريكيّة تميّزت بتحدّي المسلّمات السائدة التي قام عليها الاختصاص، وبدء البحث عن وجهات نظر مختلفة وميادين بحث جديدة. في الفترة ذاتها دخل **فوكو** المشهد الثقافيّ الأمريكيّ وقد ضمنت له الترجمات والمؤتمرات والمحاضرات المختارة مكانة كبيرة. ولا بدّ من الإشارة في هذا السياق إلى واحد من أهمّ الأعمال التي قدمتها للقارئ الأمريكيّ (أعني عمل **بول رابينوف ودريفوس**: فوكو مسيرة فلسفيّة)، وهو واحد من أهمّ النصوص وأكثرها انتشارًا في الجامعات الأمريكيّة؛ إذ طوّر **دريفوس**، انطلاقًا من قراءة **فوكو**، جملة من الأفكار النقديّة التي تخصّ الممارسة الإثنوجرافيّة، ومفهوم العمل الميدانيّ، كإطار منفصل عن سياق موسوم بقوّة حضور البعد الكولونياليّ، والعلاقات الغامضة التي تنشأ بين الإثنوجرافيّ ومشغّليه. وقد أسهم هذا النقد، الذي هيمن على الأنثروبولوجيا في الولايات المتّحدة منذ الثمانينات، في زعزعة سلطة عالم الإثنولوجيا التي قامت على ادّعاء الحياد والموضوعيّة ومراعاة شروط البحث الميدانيّ. وقد كتب **رابينوف** بهذا الخصوص: إنّ «ثقافات الكتابة لم تقدّم نظرة للعالم بقدر ما أبرزت الترابط الوثيق بين الخطاب والسلطة وما ينتج عن ذلك من مختلف عمليّات الإقصاء. ومن السهل أن نلاحظ تأثير **فوكو** في تصوّر من هذا القبيل، وهو تأثير يتجاوز **رابينوف** ليطال معظم الأبحاث التي كتبت في تلك الفترة؛ إذ من النادر أن نعثر على نصّ لا يشير إلى **ميشيل فوكو** وبصورة

خاصّة تصوّراته المتعلّقة بعلاقة المعرفة (الحقيقة) بالسلطة أو الاستراتيجيّات الخطابيّة ونظام السلطة. وبالطريقة ذاتها سيلعب اكتشاف **دريدا** و**بول ريكور** (بصورة خاصّة فكرة التأويل) دورًا مهمًّا في هذه المحاولة لزعزعة استقرار العقيدة التي لا تكف عن معاملة الثقافات كنصّ ينبغي قراءته، وهذا يعني، ضمنًا، أنّ المسألة، هي أوّلًا وقبل أيّ شيء، قضيّة تفسير. وما إن تطرح مسألة التفسير حتى يطرح معها وضع من يمارس التفسير وانطلاقًا من أيّ مرجعيّة معرفيّة أو إيديولوجيّة، أو بعبارة أخرى وضع الباحث بعلاقته مع موضوع بحثه. وهو ما دفع **دريدا** إلى تحطيم فكرة التفسير التي تندرج، حسب رأيه، ضمن التقليد الميتافيزيقيّ الغربيّ المحض.

وكان من اللافت في تلك الحقبة أنّ الانفتاح على السؤال الفلسفيّ، الذي مارسته الأنثروبولوجيا الأمريكيّة، لم يجد صدى له في فرنسا، بل على العكس قوبل بنوع من السخرية وتُهم الازدراء التي أُلصقت بتيّار ما بعد الحداثة. ومع أنّ العديد من الأنثروبولوجيّين الفرنسيّين أظهروا حماسًا كبيرًا تجاه نصوص **فوكو**، إلّا أنّنا من النادر أن نعثر على أيّ حوار أو مناظرة مع كاتبها، وبقيت الأنثروبولوجيا الفرنسيّة تتغذّى من تربتها الخاصّة وتتمسّك بالدفاع عن ميدانها وموضوعاتها التقليديّة (القرابة، المحرم، الرمزيّة، الطقوس...). وعلى النقيض من هذا الوضع، الذي ساد في الأبحاث الفرنسيّة، لا نكاد نعثر على أيّ إشارة لأعمال **ستروس** في الأبحاث الأمريكيّة. بيد أنّه انطلاقًا من نهاية القرن المنصرم بدأت الأنثروبولوجيا الفرنسيّة تنفتح على النقد القادم من الجانب الآخر من الأطلسيّ، وتتفق معه في ضرورة التشكيك في وضع الباحث الأنثروبولوجيّ الذي لم يشكّك أحد قبل ذلك في مقاصده الموجّهة بمثل الحقيقة وادعاء الموضوعيّة. لم يكن بوسع الأنثروبولوجيا الفرنسيّة، في الواقع، أن تقف غير مبالية تجاه النقد الذي أفرزه تلقي **فوكو** الولايات المتّحدة وذلك لسببين:

أوّلًا: لأنّ **فوكو** أشار بوضوح إلى أنّ تحليل مفهوم السياسة لا ينبغي أن يفترض، كمعطى أوّليّ، الإحالة إلى سيادة الدولة، أو شكل القانون أو الوحدة الكلّيّة لنظام الهيمنة؛ وذلك لأنّ هذه المفاهيم لا تمثّل، في النهاية، سوى الشكل النهائيّ للسلطة. ومن هذه الزاوية فقد أسهمت الأنثروبولوجيا السياسيّة في تشويه تصورنا للسياسة عندما اختزلت مختلف أشكال

الممارسة السياسيّة في جهاز الدولة بوصفها الشكل النهائيّ للسلطة. وهو تصوّر أسهم، إلى حدّ كبير، في إخفاء التنوّعات الحقيقة لمختلف أشكال السلطة وممارساتها (فثمّة مجتمعات لا وجود فيها لمفهوم الدولة ولا وجود فيها لمؤسّسات مهيمنة)، كما أنّ ثمّة أشكالًا لا حصر لها من التدخّلات بشؤون الدول والمجتمعات تحت ستار لايتّخذ شكل السلطة بقدر ما يتّخذ شكل العمل الإنسانيّ أو صيغ أخرى ذات طابع غير حكوميّ.

ثانيًا: لأنّ **فوكو** ألحّ على ضرورة طرح سؤال الكيفيّة بخصوص السلطة عوض طرح سؤال الماهيّة: أعني كيف تعمل السلطة وكيف تمارس وانطلاقًا من أيّ تقنيات واستراتيجيّات، عوض الانشغال في تحديد ماهيّة السلطة وإرجاعها إلى فكرة القانون أو الدولة. إنّ التفكير في السلطة وهي تمارس، أعني بوصفها فاعليّة أو طريقة في التأثير على أفعال الآخرين المتوقّعة أو المحتملة، (أو بوصفها فعلًا يمارس على أفعال الآخرين كما يقول **فوكو**)، يعني بوضوح رفض الأدوات التقليديّة للنظريّات السياسيّة التي «تستند، في تحليلها لمفهوم السلطة، إمّا على نماذج قانونيّة (ما الذي يضفي الشرعيّة على السلطة؟)، أو على نماذج المؤسّسيّة (ما الدولة؟). وهذا يعني، أيضًا، نزع الطابع (القانونيّ) والمؤسّساتيّ عن مقاربتنا لمفهوم السياسيّة. فالسلطة تفعل فعلها في الجسد الاجتماعيّ خارج الأطر المؤسّساتيّة أيضًا.

في محاضراته المُعنونة: **في حكم الأحياء** (Du gouvernement des vivants) يتحدّث **فوكو** عن السلطة بوصفها فنًّا من فنون حكم البشر؛ ويعني بذلك جملة الممارسات والإجراءات التي يمكن من خلالها إعداد وهيكلة مجال أفعال الآخرين المحتملة وتهيأته والتدخّل فيه، بغية توجيهه والتحكّم فيه. وقد أراد، من خلال هذا التصوّر، الخروج من المعضلة التي تواجهها كلّ أنثروبولوجيا للسلطة تحاول أن تخلط بين «فنّ الحكم» و«خطاب السيادة» الذي، بادعائه شرعنة هذه الإجراءات، ينتهي إلى افتراض أفق متعالٍ ما ورائيٍّ للسلطة (ظاهرة الملكيّة الإلهيّة في المجتمعات الأفريقيّة تقدّم مثالًا جيّدًا على ترسيخ السلطة في ميتافيزيقا السيادة). وللخروج من انغلاق الفكر السياسيّ والبحث الأنثروبولوجيّ على نظرية السيادة يقدّم **فوكو** رؤية معمّقة لكيفيّة نشوء السلطة المعاصرة وتشكّلها:

في القرنين السابع عشر والثامن عشر، تمّ ابتكار آليّات جديدة للسلطة تمارس على الأجساد وليس على الأرض وحسب. والحال، فإنّ النظريّة الكلاسيكيّة للسيادة ترتبط بتصوّر معيّن للسلطة تمارس على الأرض وعلى منتجاتها ومن عليها قبل أيّ شيء آخر؛ وهو تصوّر يقارب مسألة نشوء السلطة انطلاقًا من الوجود المادّيّ للعاهل (السيّد) وليس انطلاقًا من أنظمة المراقبة المستمرّة والدائمة. ومن المفارقات أنّ مبدأ السيادة سوف يستمر، في الوقت الذي نمت وتطوّرت ما أسماه فوكو «آليّة الانضباط متعدّدة الأشكال؛ لذلك سيكون لدينا هيئة قانونيّة، متمحورة حول مبدأ السيادة تتعايش مع آليّة تأديبيّة وانضباطيّة تتركّز بصورة خاصّة على الجسد. لا يوافق **فوكو** على تحليل إجراءات السلطة الانضباطيّة من منظور القمع؛ لأن في ذلك اختزالًا لممارسات السلطة إلى إشكاليّة قانونيّة تجد أصلها في نظريّة السيادة التي يسعى للخروج منها؛ لجهة كونها تكرّس تصوّرًا سلبيًّا للسلطة بوصفها صانعة للتحريم (السلطة هي دائمًا من يقول لا)، وهو تصوّر لا يسمح لنا أن نرى علاقات السلطة في مرونتها وانتشارها في مختلف أنماط العلاقات التي تعبر الجسد الاجتماعيّ (السلطات المتناهية الصغر التي تستهدف الأفراد).

في بحثه عن تقنيات السلطة، لا يكتفي **فوكو** بإلقاء الضوء على ولادة تقنيات التأديب التي تستهدف الفرد كجسده (**المراقبة والعقاب**)، بل يظهر أيضًا كيف تمّ تطبيق تقنية جديدة في نهاية القرن الثامن عشر تستهدف جميع البشر (السكّان)، أطلق عليها فوكو تسمية **السياسة الحيويّة biopolitique**، التي تتعامل مع السكّان كمشكلة علميّة وسياسيّة؛ إذ يتمّ التركيز على قضايا الديموغرافيا، وتطوير الصحّة العامّة، ومؤسّسات المساعدة والتأمين، مع مراعاة العلاقة بين الإنسان والبيئة...، وهنا يتلاشى البعد التأديبيّ (المُمارس على الجسد) مُفسحًا المجال لظهور تقنيات جديدة تستهدف الحياة (حياة البشر). فمع الصعود القويّ للرأسماليّة سوف تتعزّز تقنيات العمل الانضباطيّة بإجراءات أقلّ مباشرة تسمح بهيمنة السلطة على البشر بوصفهم مجموعة من الكائنات الحيّة (السكّان)؛ إذ لم يعد يتمّ إخضاع الفرد بوصفه إنسانًا متفرّدًا وحسب، إنّما بوصفها ذرّة تنتمي لإطار سكانيّ من الكائنات الحيّة الأخرى أيضًا. السكّان ككيان وكتلة غير قابلة للتجزئة إلى كائنات حيّة فرديّة هو

الموضوع الجديد (للسيادة) في السياسيّة الحيويّة، كما يرى فوكو.

وفي حين كانت تقنيات التأديب تمارس على الإنسان في فرديّته الجسديّة، أي الإنسان - الجسد، فإنّ التقنيات السياسيّة الحيويّة تمارس على البشر جميعًا بوصفهم كتلة سكّانيّة من خلال التركيز على الإنسان - النوع البشريّ[1]. وهكذا، حدّدت السياسة الحيويّة هدفها بالقدرة على التحكّم بمجمل العمليّات التي تؤثّر على الحياة، منذ الولادة حتى الموت (المرض، الشيخوخة، الإعاقة، البيئة...إلخ). وهي مشكلات لم يعد يُنظر إليها عشوائيًّا على المستوى الفرديّ، بل كظاهرة جماعيّة لها تأثيرات اقتصاديّة وسياسيّة حاسمة، فالجنس والصحة والمرض والتكاثر هي قضية دولة قبل أيّ شيء آخر. لقد أدى نشوء علم الشرطة وأسس «سياسات» الصحّة العامّة إلى وضع الحياة البيولوجيّة أو الطبيعيّة بشكل تدريجيّ ضمن الاهتمامات التقنية للإدارة والحسابات والتنبّؤات الخاصّة بالدولة؛ فهذه الأخيرة لا تهتمّ بمدى توافق نمط حياة البشر (الرعايا) وأخلاقهم بقدر ما يشغلها مسألة ولادتهم، وتسجيلهم في السجلات السياسيّة وديموغرافيا حياتهم البيولوجيّة ومسألة تحرّكاتهم الداخليّة والخارجيّة. وعلى عكس نظريّة السيادة التقليدية، التي تمارس على الأفراد حقّ الحياة والموت (وبصورة خاصّة عندما يكون الملك مهدّدًا في وجوده بالذات)، يتمّ تحديد السلطة من الآن وصاعدًا من خلال قدرتها على إطالة الحياة أو وضع حدّ لها أو السماح للفرد باختيار طريقة موته[٢]. وبعيدًا عن التناقض في إعادة تعريف السلطة المنتجة للحياة والموت، يكفي النظر إلى ملايين الوفيات والخشية التي اعترت العالم الحديث بعد ظهور فايروس كورونا لنتحقّق من قوة حضور قضيّة الحياة والموت في قلب سياسة الدولة (الدولة كقوّة بيولوجيّة). ونحن هنا بعيدون كلّ البعد عن منطق السيادة أو القانون، فالدولة تجد شرعيّة ممارساتها وإجراءاتها في الحفاظ على الحياة التي يهدّدها الموت. وانطلاقًا من هذا الأمر تمّ تسويغ جميع إجراءات الحجر التي رافقت أزمة ظهور كورونا الذي أظهر بوضوح كيف تمارس السلطة على الحياة آو باسم الحفاظ عليها.

[1]- Du gouvernement des vivants, op.cit., p. 12.

[٢]- راجع بهذا الخصوص الفصل الأخير من إرادة المعرفة.

بقي أن نشير إلى أنّ مفهوم السياسة الحيويّة، الذي ابتكره فوكو، ألهم العديد من الأبحاث الأنثروبولوجيّة الحديثة وبصورة خاصّة ما يتعلّق بموضوع العولمة ومدى الترابط الوثيق بين المحلّيّ والعالميّ أو تلاشي الحدود بينهما. فنموذج الدولة القوميّة التي سادت في القرن العشرين بدأ يترنح مع ظهور أنماط جديدة من الحكم العابر للقوميّات، مهدّدًا بذلك مفهوم السيادة الإقليميّة للدول على أراضيها. ولا يمكن للمرء أن لا يتّفق مع تحليلات **فوكو** وتأكيده على أنّ السلطة لم يعد لها أيّ علاقة بالأرض (بمعنى الإقليم الواحد المحدّد) لكونها تمارس على الكثرة والتعدّديّة قبل أيّ شي آخر، كما أنّها تمارس خارج حدود سيادتها الإقليميّة عبر التأثير على الفضاء الإقليميّ والثقافيّ والسكّانيّ للدول الأخرى، وبصورة خاصّة مع ظهور ما سمّي الأمن الوقائيّ؛ إذ تجد الدول أنّ أمنها مرتبط بالتدخل الاستباقيّ في شؤون الدول الأخرى بهدف زعزعتها وإضعافها وتدمير بنيتها الاجتماعيّة والثقافيّة (ما أطلق عليه الربيع العربيّ يمثّل نموذجًا للتدخّل العابر للحدود، كما تمثّل الأزمة الأوكرانيّة الراهنة نموذجًا آخر). والحال أنّه، في الفضاء (العابر للقوميّات) الذي شكّلته العولمة، فإنّ مسألة حركة الأفراد وانتقالهم، وقضايا الهجرة واللجوء..، أو ما أطلق عليه **أرجون أبادوراي** (١٩٩٦) (التدفّق الموجيّ)، تلعب دورًا أساسيًّا في إعادة تعريف السلطة ومجال عملها وحدوده.

يوجد مسار بحثيّ آخر فتحه التفكير في السياسة الحيويّة فيما يخصّ حالة السكّان الذين لا وجود لهم في السجلّات الرسميّة للدولة ومؤسّساتها، أتحدّث هنا عن تلك الكتل الكبيرة من جماهير اللاجئين غير المعترف بهم كمواطنين، والمقيمين بشكل دائم أو مؤقّت في (كيتوهات) على أراضي الدول الصناعيّة، في أحياء المدن أو على أطرافها أو في مخيّمات اللجوء. وهم يعيشون ما أسماه **غامبن** حالة «الحياة في عريّها» وينذرون، وفق رأيه، بولادة شكل من أشكال المجتمع بلا أرض وبلا حدود. فعلى مدى تاريخ طويل تمّ تعريف الفرد بانتمائه إلى دولة تعترف به كمواطن من رعاياها، لكن هؤلاء البشر يقعون خارج هذا التصنيف؛ إذ يجري النظر إليهم بوصفهم كائنات لا وجود لها في القوانين والدساتير إلّا بصفة مهاجر غير شرعيّ (مع أنّ أغلبهم يعمل ويسهم في اقتصاد الدولة دون أن يكتسب صفة قانونيّة تضمن حقوقه). إنّ موضوع الغموض

القانونيّ فيما يتعلّق بهويّته أو جنسيّته، وضع اللاجئ، الذي تعاني منه أعداد متزايدة من السكّان، يُعطّل ثلاثيّة الدولة -الأمّة- الإقليم الذي نهضت عليه نظريّة السيادة الموروثة من العصر الكلاسيكيّ ويؤدّي إلى تعريف آخر للعلاقة بين الرعايا/ السيادة (الدولة)؛ ذلك أنّ فضاء الحياة العارية الموجود أصلًا على هامش التنظيم السياسيّ ينتهي تدريجيًا إلى التماهي معه. إنّ التهميش الذي يتعرّض له أولئك الذين تمّ التخلّي عنهم على هامش المدينة (دون وثائق رسميّة، مستبعدون، مهمّشون، ملاحقون.. إلخ) كان له انعكاسه على الخطاب والممارسة التي من خلالها تتعامل الحكومة المعاصرة مع الحياة؛ إذ بدأت تبرز في الآونة الأخيرة الكثير من الأبحاث الأنثروبولوجيّة التي تتناول مختلف أشكال الهيمنة في مرحلة ما بعد الكولنياليّة، والظواهر التي أفرزتها على هوامش الدولة الحديثة ومن بينها تلك المساحات السياسيّة حيث يتمّ تحدّي سيطرتها باستمرار، وحيث تصبح الحدود بين القانون والقوّة غير واضحة.

عبر التركيز على هذه القضايا تحاول الأنثروبولوجيا استعادة حقلها المعرفيّ والمساحة المخصّصة لها تقليديًّا بأن تركز تحقيقاتها على مختلف أشكال الآخريّة ومختلف صيغ الإقصاء والاستبعاد التي تمارسها الحكومات ضمن مخطّط أوسع يستوعب فنون الحكم في إطار شموليّ أوسع يستهدف الأشخاص الذين تمّ اختزالهم إلى حالة الأجساد في عريّها..

لم يعد الأمر يتعلّق بحالة هم ونحن، كما كان الحال في الأبحاث الأنثروبولوجيّة السابقة، لجهة أنّ حركة الأفراد وتنقّلاتهم وهجراتهم واستقرارهم في بيئات غير بيئاتهم حاملين معهم ثقافاتهم وهوياتهم، آو بعد أن جردوا منها، تشير إلى وضع تحتاج السلطات معه إلى تقنيات جديدة في إعداد برامج لإدارة السكّان والتعامل مع الوضع الجديد... وقد قدّم هؤلاء مادّة بحث تحاول أن تستند عليها الأبحاث الأنثربولوجيّة لتصليب عودها وتمتين مناهجها؛ ولهذا مازالت أعمال **فوكو** تحظى باهتمام بالغ لجهة أنّها تعيد تركيز سؤال السلطة حول مسألة فنون الحكم الممارسة على حياة البشر أفرادًا وجماعات.

ملاحظات ختاميّة مفتوحة

لا شكّ أنّ البحث الأنثروبولوجيّ يسقط في نزعة انتقائيّة واختزاليّة لفكر فوكو عندما يُخضعه لضرورات البحث الخاصّة بالعمل الميدانيّ، مهملًا بذلك الإسهام الفكريّ المهمّ للفيلسوف والمتعلّق بقضايا «فنون الحكم» التي توسّع فوكو في شرحها في محاضراته الأخيرة في **الكوليج دو فرانس؛** إذ بدأ يبتعد عن الدلالة السياسيّة لهذا المفهوم ليمنحه بعدًا أخلاقيًّا. تجد فنون الحكم صيغتها الأولى في «فنّ حكم الذات» الذي ابتكره الفكر الفلسفيّ الإغريقيّ القديم، وجعله شرطًا لممارسة النشاط السياسيّ في الحياة العامّة، كما للوصول إلى الحقيقة؛ إذ لا يمكن للمرء أن يمارس السلطة على الآخرين في الحياة العامّة وهو عاجز عن ممارسة سلطة على ذاته في الحياة الخاصّة، كما لا يمكنه الوصول إلى الحقيقة دون الانخراط في جملة من الممارسات الروحيّة والفكريّة والأخلاقيّة تجعله قابلًا لتلقّي الحقيقة. وهي ممارسات روحيّة زهديّه، تقوم في جوهرها، على ضبط النفس والتحكّم في اللّذّات والرغبات التي تنزع دائمًا لإسقاط الفرد في العبوديّة لها. وعليه فإنّ فنّ حكم الذات يهدف إلى إعداد الفرد أخلاقيًّا وروحيًّا لممارسة النشاط الاجتماعيّ والسياسيّ في المدينة، كما تهدف إلى تهيئة النفس وإعدادها لتلقّي الحقائق، وهي حقائق ذات طابع أنطولوجيّ غير تفكّريّ أو استبطانيّ، كما هو الحال في العلوم الإنسانيّة المعاصرة؛ ولهذا لم يهتمّوا بتكوين معرفة عن طبيعة الذات بقدر ما سعوا إلى تكوينها أخلاقيًّا ونادوا بضرورة الاهتمام بها.

في المقابل، أهمل الفكر السياسيّ الغربيّ الحديث الأخلاق كشرط لممارسة النشاط السياسيّ، يوم أصبحت الغاية تبرّر الوسيلة (ميكافيليّ)، كما أهمل، على مستوى المعرفة، الأخلاق كشرط للوصول إلى الحقيقة، وبصورة خاصّة مع ديكارت الذي قال بتساوي الذوات العارفة في قدرتها على الوصول إلى الحقيقة؛ إذ لم يعد الوصول إلى الحقيقة مشروطًا بالانهمام بالذات، وما يرتبط به من ممارسات روحيّة أخرى، بقدر ما يرتبط بحسن تطبيق قواعد المنهج؛ ولهذا ينخرط فوكو في نقد شديد للفكر الديكارتيّ، الذي وضع حدًّا لثقافة الذات القديمة، كما يدحض ادعاء العلوم الإنسانيّة قدرتها على معرفة

حقيقة الإنسان وتحريره. وهو ادّعاء انتهى إلى إخضاعنا جميعًا إلى علاقات السلطة -المعرفة مع كلّ ما يرابط بهما من إجراءات التحكّم والسيطرة على البشر.

لم يهدف فوكو من طرح مسألة «فنّ الحكم» في بعدها الأخلاقيّ أن يقول لنا أنّ جميع صيغ الحكم تجد رحمها في الممارسات الأخلاقيّة القديمة، بل أراد في الواقع أن يحرّر الفرد من وهم الحرّيّة الذي انتجته المعرفة الحديثة التي قرنت الوعد بالحرّيّة بالكشف المزعوم لحقيقة الأنا. ولم يبتغِ من عودته إلى ثقافة الذات القديمة أن يبحث عن أساس غير مسيحيّ لثقافته بقدر ما أراد، استنادًا إلى الإغريق، أن يقول لنا إنّ الحرّيّة، هي قبل كلّ شيء، ثمرة عمل الذات على الذات، وليس ثمرة الاكتشاف المزعوم لحقيقة الأنا. وهو ما عبّر عنه سقراط بالمبدأ الشهير «اعرف نفسك»؛ وهو نوع من المعرفة يختلف، عمقًا وسطحًا، عن المعرفة الحديثة؛ لأنه يشير إلى ضرورة الانهمام بالذات وليس إلى إمكانيّة معرفتها، كما حصل في علم النفس وغيره من العلوم الإنسانيّة الأخرى. فمنذ ممارسات الاعتراف المسيحيّة لم يكفّ الفرد عن الخضوع إلى سلطات لا حصر لها (سلطة الأطباء، المحلّلون النفسيّون، علماء النفس، المحقّقون...)، وهي سلطات لا تكفّ عن إخضاعه، وهي تزعم مساعدته على الخلاص (من الخطيئة كما في المسيحيّة) أو التحرّر من عقده وأمراضه أو انحرافاته (علم النفس).

لقد شكّل «الاعتراف» أحد تقنيات الإخضاع الكبرى التي لجأ إليها الغرب، وهي تقنيات لم تكفّ عن عبور جميع العلوم الإنسانيّة محوّلة الإنسان الغربيّ إلى حيوان اعتراف كما يقول فوكو. «لقد أصبح الاعتراف، في الثقافة الغربيّة، أحد التقنيات الكبرى في إنتاج الحقيقة، وقد نشر الاعتراف تأثيره على نطاق واسع: في العدالة، في الطبّ، في علم التربية في العلاقات الأسريّة، في علاقات الحبّ، في أدقّ أشكال الحياة اليوميّة، وفي أقدس الطقوس؛ يعترف الفرد بجرائمه، كما يعترف بأخطائه، وبرغباته وماضيه وأحلامه، ويدفع للحديث بأكثر دقّة ممكنة لقول ما يصعب قوله، يعترف سرًّا وجهارًا، لعائلته لمربّيه لطبيبه لأحبّائه؛ نعترف أو نجبر على الاعتراف... لقد تحوّل الإنسان، في الغرب، إلى حيوان اعتراف[1]». وجدت الذات نفسها ملزمة بقول الحقيقة فيما يخصّ جنسها

[1]- La volonté de savoir, op.cit., p. 79.

بالذات[1]، وبصورة خاصّة في الجنسانيّة المعاصرة حيث تحوّل الجنس إلى نصّ يقتضي فكّ رموزه وتفسيره واكتناه حقيقته العميقة، التي ما أن نكتشفها حتى يفتح لنا باب الحرّيّة أو الشفاء، كما يظهر في كتاب **إرادة المعرفة**[2].

في دروسه الأخيرة بعنوان «**حكم الذات والآخرين** وشجاعة **الحقيقة**» يعود فوكو إلى **كانط**، وبصورة خاصّة مقاله الشهير: ما عصر الأنوار؟، ليقدّمه لنا كمن يقترح مخرجًا لأزمة الفكر الغربيّ، فبعد أن خصّه بنقد شديد في أعماله السابقة (في كونه أسس لنشوء الأنثروبولوجيا المعاصرة يوم طرح سؤال ما الإنسان؟ يعود إليه ثانية من مدخل الأخلاق ليعرضه كمن يقدّم حلًّا ومخرجًا أخلاقيًّا لأزمتنا الراهنة. تنبع أهمّيّة هذا المقال، أوّلًا، من كون **كانط** يقترح، كمهمّة فلسفيّة، أن يُحلّل ليس نظام المعرفة العلميّة أو أسسها الميتافيزيقيّة فقط، إنّما حدثًا تاريخيًّا جديدًا وراهنًا أيضًا، هو التنوير. فعندما يسأل ما الأنوار؟ فهو يعني: ما الذي يحدث حاليًّا في هذا الوقت الذي نحيا فيه؟ أو من نحن في هذه اللحظة من التاريخ كشهداء على عصر الأنوار؟[3] وهو تساؤل يشبه إلى حدّ كبير سؤال ديكارت من أنا؟ كذات واحدة وشاملة في آن (ذلك لأنّ ديكارت هو كلّ الناس في كلّ مكان وزمان). يضع فوكو نفسه في قلب هذا التساؤل الكانطيّ، معتبرًا أنّ المهمّة الفلسفيّة الراهنة هي القيام بنوع من التحليل النقديّ للعالم الذي نحيا فيه (هو ما أسماه الانطولوجيا النقديّة لذواتنا)، ويرى أنّ أكثر مشكلة فلسفيّة ثابتة هي مشكلة عصرنا الحاضر، مشكلة من نحن في هذه اللحظة من التاريخ، ولا شكّ أنّ الهدف الرئيسيّ اليوم هو ليس أن نكتشف من نحن (كما حاولت أن تفعل علوم الإنسان)، بل أن نرفض من نحن، وأن نتخلّص من الإكراه السياسيّ الذي مارسته السلطة الحديثة؛ ولهذا فإنّ المسألة الأخلاقيّة السياسيّة والاجتماعيّة المطروحة علينا اليوم ليست تحرير الفرد من

[1]- Dits et écrits, Volume, IV, « Du gouvernement des vivants », texte N° 289, p. 125.

[2]- LANDRY Jean-Michel, «Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault Du gouvernement des vivants» (Collège de France, 1980), Raisons politiques, 20071/ N° 25, p. 31- 45.

[3]- FOUCAULT Michel, Dits et écrits, IV (19801988-), « Qu'est ce que les Lumières ? » N° 339, Paris, Gallimard, 1994, p. 680.

الدولة ومؤسّساتها بل تحرير أنفسنا من هذا الشكل من السلطة الذي فرض علينا زمنًا طويلًا، وهي سلطة تحكمنا أفرادًا وجماعات وتدّعي تحريرنا[١]. ومن هنا يقتضي تنمية أشكال من الممارسات الذاتيّة التي ألمح إليها **كانط** وتحدّثت عنها ثقافة الذات القديمة في صيغة «اعرف نفسك»، وهي صيغة تختلف عمقيًا عن المعرفة الحديثة، كما أشرنا؛ لكونها تضع سؤال الحقيقة في إطار الجهد الأخلاقيّ الهادف إلى تكوين ذوات أخلاقيّة حرّة[٢]. ولهذا يتحدّث **فوكو** عن الحقيقة الأخلاقيّة في مقابل الحقيقة الموضوعيّة، التجريبيّة، الاستبطانيّة، التي نادت بها العلوم الإنسانيّة، وانتهت إلى إخضاعنا جميعًا لعلاقات المعرفة- السلطة.

على الفرد أن يجد ضمان حرّيّته في ذاته وليس في نظام المؤسّسات التي تكفلها وحسب؛ لأنّ ذلك يجعل من قضيّة الحرّيّة مسألة قانونيّة وسياسيّة فقط. والحرّيّة، في تصوّر فوكو، هي ثمرة عمل الذات على الذات وثمرة جهد طويل ينبع من الداخل ولا يأتي من الخارج في صورة قانون ضامن أو في صورة كشف لحقيقة عميقة داخل الذات.

عبر هذا التصوّر سعى إلى الحفاظ على انسجام فكره الداخليّ بأن ابتعد عن تعريف السلطة بمعنى القانون، القاعدة، المنع... وابتكر تصوّرات أخرى تصاغ بعبارات استراتيجيّة، تكتيك، تقنيات... إلخ، وهي مفاهيم تغطّي حقلًا أوسع مما تناولته الأنثروبولوجيا الحديثة لجهة أنّها لا تصف مختلف إجراءات السلطة في العلاقة مع الأفراد وحسب، إنّما تصف مختلف الطرائق التي يلجأ إليها الأفراد بالعلاقة مع ذواتهم بهدف تكوينها كذوات أخلاقية حرّة أيضًا. عند هذا المستوى يتمفصل سؤال الأخلاق والسياسة أو فنّ حكم الذات وفنّ حكم الآخرين؛ ذلك أن طرائق الحكم لا تخصّ شكل ممارسة السلطة على الآخرين، إنّما شكل السلطة التي يمارسها الفرد على نفسه أيضًا، أو ما أطلق عليه الإغريق تقنيات أو فنون الوجود، وقد سمح له التفكير في تقنيات الوجود العبور من السياسة إلى الأخلاق (éthique) وأن يضع، لاحقًا، تقنيات الذات

---

[1]- Sécurité, territoire et population, p.92.

[2]- GROS Frédéric, «Situation du cours», in FOUCAULT Michel, L'Herméneutique du sujet, Cours au collège de France (1981 -1982) éd.F.Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil («Coll.Hautes etudes»), 2001, p 492.

في مواجهة تقنيات السلطة وإجراءات الإخضاع التي تمارسها.فعندما تلجأ السلطة إلى تقنيات متعدّدة لحكم الأفراد لا يبقى أمام الفرد من خيار سوى تطوير تقنياته الخاصّة لمواجهة تقنيات السلطة. وعند هذه النقطة تطرح الأخلاق كسبيل للخروج من علاقات السلطة - المعرفة التي حكمت الثقافة الغربيّة الحديثة، وتكتسب، كذلك، العودة إلى الفكر الإغريقيّ راهنيّتها ومبرّرها، لكون الإغريق أوّل من فكّر في الأخلاق كممارسة للحرّيّة وللعمل السياسيّ في آن.

لائحة المصادر والمراجع

١. ليفي ستروس، كلود، العرق والتاريخ، ترجمة: سليم حداد، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر.

٢. دريفوس، أوبير، و رابينوف، بول، ميشيل فوكو مسيرة فلسفيّة، ترجمة: جورج أبي صالح، بيروت، مركز الإنماء القوميّ.

3. Histoire de la folie a l'âge classique, Paris, Gallimard (coll. «Tel»), 1972; première édition abrégée : Folie et déraison : histoire de la folie a l'âge classique, Paris, Plon, 1961.

4. Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966.

5. L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque des sciences humaines), 1969

6. Surveiller et punir: naissance de la prison, Paris, Gallimard (coll. «Tel»), 1975.

7. Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir, Paris, Gallimard (coll. «Tel»), 1976.

8. L'ordre du discours, Gallimard, Paris 1971.

9. Introduction à l'Anthropologie de Kant présenté par Daniel Defert, François Ewald et Frédéric Gros, suivi d'Anthropologie du point de vue pragmatique d'Emmanuel Kant, traduit et annoté par Michel Foucault (Paris : Vrin «Bibliothèque des Textes Philosophiques», 2008

10. De la gouvernementalité, Leçon d'introduction au cours des années 1978- 1979 (cassette audio) Paris, Le seuil, 1989.

11. Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 19771978-, éd. Par M. Senellart, Paris Gallimard-Le Seuil (coll. «Hautes Études»), 2004.

12. Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France. 1979- 1980, éd. M.

Senellart Paris, Gallimard-Le Seuil (Coll. «Hautes Etudes»), 2012.

13. L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981- 1982 éd. F. Gros, Paris, Gallimard- Le Seuil (coll. «Hautes Etudes»), 2001.

14. Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982- 1983, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. «Hautes Études»), 2008.

15. Il faut défendre la société, Cours 19751976-, Paris, Gallimard-Le Seuil, Hautes, Etudes, 1997.

16. Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres, II, Cours au Collège de France. 1983- 1984, éd.F.Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (Coll. «Hautes Etudes»), 2009.

17. 1.3. Articles dans «Dits et Ecrits»

18. Dits et écrits, IV (1980- 1988), «Qu'est ce que les Lumières?» N° 339, Paris, Gallimard, 1994, p. 680.

19. Dits et écrits, V11, (1976- 1988) Les Mailles du pouvoir, Paris, Galimard, 1994, p. 1002.

20. Dits et écrits, Volume, IV, «Du gouvernement des vivants», texte N° 289, p. 125..

21. REVEL, Judith, Le vocabulaire de Foucault, Paris, Ellipses (coll. «Vocabulaire de Michel Foucault»), 2002.

22. RIAHI Naima, Michel Foucault, Subjectivité, Pouvoir, Ethique, Paris, L'Harmattan, 2011.

23. Abélès, Marc, Anthropologie de l'État. Paris, Armand Colin, 1990, 1984.

24. Maine Henri Sumner, L'ancien droit et la coutume primitive, Etude sur l'histoire des institutions primitives, par Sir, traduit de l'anglais, avec une préface, par M. Jos. Durieu de Leyritz, avocat, et précédé d'une introduction par M. H. d'Arbois de Jubainville, professeur au collège de France. 1880.

25. Luc de Heusch, Anthropologie et science(s) politique(s), Presses de Sciences Po | «Raisons politiques», 20062/ no 22.

26. Copans Jean, Critiques et politiques de l'Anthropologie, François Maspero, Paris 1974.

27. Alban Bensa, La fin de l'exotisme, Essais d'anthropologie critique, ouvrage publié avec le soutien du conseil régional Midid- Pyrénées, Toulouse, ed Anacharsis, 2006 (dans l'avant propos).

28. LANDRY Jean-Michel, «Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault Du gouvernement des vivants» (Collège de France, 1980)», Raisons politiques, 20071/ N° 25.

الفصل الثالث

مقاربات دينية لقضايا أنثروبولوجية

المبحث الأول

معرفة الإنسان في الرؤية القرآنيّة

السيد محمد مصطفوي[*]

تمهيد

ثمّة نظريّات عديدة أنتجها العقل البشريّ فيما يتعلّق بفهم الإنسان ودراسة طبيعته، وكلّ نظريّة تنطلق من رؤية مدرسيّة وتبتني على أطروحة فكريّة وفلسفيّة خاصّة تعالج طبيعة الإنسان في ضوء تلك المباني التي تنتمي إليها، ومن هنا تختلف القراءات لطبيعة الإنسان باختلاف المدارس الفكريّة والاتّجاهات الفلسفيّة، كما فعل بعض فلاسفة اليونان في علم النفس الفلسفيّ، حيث بحثوا عن النفس المجرّدة والقوى التي تتركّب منها النفس كالقوّة العاقلة والشهويّة والغضبيّة... وسار الفلاسفة المسلمون على نهجهم في فهم طبيعة الإنسان، وفي القرون الأخيرة نشأ في الغرب حقل معرفيّ يُعنى بدراسة الإنسان اصطُلح عليه اسم الأنثروبولوجيا، وقد قدّم المفكّرون الغربيّون نظريّات وأطروحات عديدة في هذا المجال أيضًا.

يعدّ علم دراسة الإنسان أو الأنثروبولوجيا واحدًا من العلوم الأساسيّة، وبغضّ النظر عن الاصطلاح الخاصّ الذي تعنيه الأنثروبولوجيا في دائرتها الضيّقة ضمن العلوم الاجتماعيّة، فإنّه بإمكاننا توسعة دراسة الإنسان وفهمه في أبعاده المختلفة لتشمل مناهج متعدّدة، كالمنهج الفلسفيّ، حيث تمكن دراسة الإنسان من حيث روحه المجرّدة وقواه العاقلة والشهويّة والغضبيّة و...، والمنهج الدينيّ الذي يُعنى بدراسة الإنسان ومعرفته في ضوء النصوص الدينيّة الواردة في الكتاب والسنّة عن الإنسان وطبيعته وقواه وأبعاده وجوانبه.

وبما أنّ الإنسان كائن معقّدُ التركيب وله أبعاد مختلفة وشؤون متنوّعة، فإنّه يتعذّر

---

[*]- مؤلّف وباحث في الفكر الإسلاميّ ـ مقيم في السويد.

عادة دراسة ذلك في فرع علميّ واحد؛ ولذا يمكن اعتبار كلّ فرع من فروع المعرفة التي تدرس جانبًا من جوانب الوجود الإنسانيّ جديرة بإطلاق عنوان «علم الإنسان» عليها، وإن بقيد خاصّ مثلًا «علم الإنسان الفلسفيّ»، «علم الإنسان الدينيّ»، «علم الإنسان العلميّ»...

أوّلًا- أهمّيّة البحث عن علم الإنسان الدينيّ وخصائصه

تكمن أهمِّيَّة البحث عن معرفة الإنسان في ضوء النصوص الدينيّة في النقاط التالية:

أوّلًا: إنّ معرفة الإنسان نفسه هي سبيل وطريق إلى معرفة الحقّ -تعالى-، فلا نعرف أيّ موجود بين المخلوقات يشبه الإنسان، ويتميّز بمقدار ما يتمتّع به من أسرار ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[2].

ثانيًا: تساعد معرفة الإنسان نفسه على تشخيص الأمراض الفرديّة والاجتماعيّة بواسطة التعرّف إلى خصائصه الوجوديّة، وبالتالي تدارك الخسران الذي قد يحدث نتيجة المشاكل الاجتماعيّة والفرديّة التي قد يُبتلى بها في حياته، فمثلًا: كثير من المفاسد الأخلاقيّة والاجتماعيّة التي يبتلى بها الإنسان هي نتيجة حصر المادّيّين الوجود الإنسانيّ في هذه الحياة بالبعد المادّيّ فقط، ممّا أدّى إلى حَصْرِ هدفه، وكماله الحقيقيّ باللذائذ الحيوانيّة، ومن هنا نشأت نظريّات حطّت من مستوى الإنسان.

ثالثًا: معرفة الإنسان تكشف عن إمكانيّة نيل مقام النبوّة، وأنّ الإنسان مؤهّل لكي يوحَى إليه، فقد واجه الأنبياء شبهة: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ مَا هَٰذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَائِكَةً مَّا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ﴾[3]. هذا الاستبعاد ناشئ من أنّ الإنسان

---

[١]- سورة الذاريات، الآيتان ٢٠-٢١.

[٢]- سورة فصلت، الآية ٥٣.

[٣]- سورة المؤمنون، الآية ٢٤.

ليس لائقًا لأن يوحى إليه حسب معرفتهم بالإنسان، باعتبار أنّهم لا يجدون فيه أهليّة لمثل هذه المسؤوليّة، فإذا عرف الإنسان بشكل صحيح، فإنّ من أبعاد معرفته أن يعلم أنّ في النوع الإنسانيّ من يتمتّع بهذه اللياقة.

رابعًا: الاعتقاد بأنّ للإنسان روحًا يمكن أن تبقى مستقلّة عن البدن يعطي الإيمان بالمعاد معنى أكثر عمقًا، وأمّا إذا لم نعترف بأنّ هذا بُعدٌ من أبعاد وجود الإنسان، فإنّ موضوع المعاد يصبح أمرًا عصيًّا على الفهم؛ لأنّ الإنسان إذا كان هو هذا البدن، فإنّه بتحلّله يتلاشى، والفرض الصحيح للمعاد مبنيّ على أنّ الإنسان عندما يموت تبقى روحه حتّى تعود مرّة أخرى إلى البدن.

خامسًا: إنّ للمسائل الأخلاقيّة ارتباطًا وثيقًا بمعرفة الإنسان، فما لم تعرف حقيقة الإنسان، فإنّه لا يمكن معرفة الكمالات التي يستطيع الظفر بها بالأخلاق الفاضلة، حتّى إنّه لا يمكن الظفر أيضًا بالمعايير الصحيحة للأخلاق الفاضلة وتمييزها من الأخلاق الرذيلة.

فعلم الإنسان الدينيّ هو العلم القادر على التّعريف بحقيقة الإنسان وماهيّته؛ ذلك أنّ خالق الإنسان يعلم حقيقة الإنسان على ما هي عليه ﴿**أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾[١]، وإذا ما قورن علم الإنسان الدينيّ بسواه فإنّه يتميّز بالخصائص الآتية:

أوّلًا: الشموليّة والعموم: يعتمد علم الإنسان الدينيّ على المعرفة الوحيانيّة المضمونة الحقانيّة، وهذا السنخ من المعرفة ينبثق من الله تعالى الذي هو الوجود المحيط بحقيقة الإنسان، وبالتالي يكون كلامه ناظرًا إلى الأبعاد الوجوديّة المختلفة للإنسان ومتناسبًا معها؛ لأنّ النّاطق بهذا الكلام يتمتّع بالمعرفة التامّة والشّاملة، وينظر إلى الإنسان بهويّته الحقيقيّة كاملةً.

ضمان الحقّانيّة: يعتمد علم الإنسان الدينيّ على المعارف السماويّة، وهذه المعارف لا تقبل الخطأ، فيكسب هذا العلم نوعًا من حقّانيّة المضمون بنحو تفتقر إليه أنواع العلوم الاجتماعيّة والتجريبيّة؛ حيث تُعاني من آفات المعرفة البشريّة.

---

[١]- سورة الملك، الآية ١٤.

الاهتمام بمبدأ الخلق وغايته: يُدرس الإنسان في علم الإنسان غير الدينيّ بعيدًا عن المبدأ والمعاد، بينما يكون المبدأ والمعاد في علم الإنسان الدينيّ بمثابة الرّكنين الأساسيّين في وجود الإنسان، ويحظيان بمزيد من الاهتمام والتّأكيد، حيث تُشرح بالتفصيل العلاقة بين حياة الإنسان الفعليّة وبين مبدئه ومنتهاه.

ثانيًا- عمليّة خلق الإنسان

تعتبر عمليّة «خلق الإنسان» من أكبر أسرار الحياة والكون، وقد تعرّض القرآن لهذا الموضوع من خلال منظومته المفاهيميّة الخاصّة به والمكرّسة للموضوع في خدمة هداية الإنسان وتربيته، فقد ركّز القرآن في عمليّة الخلق على «البعد الروحيّ» والمعنويّ للإنسان القادر على البلوغ إلى المراتب العليا، مضافًا إلى التركيز على القدرات والإمكانيّات التي أودعها الله في الإنسان ليستطيع القيام بدوره في تحقيق الأهداف الكبرى للخلق مثل: إعمار الأرض، وبناء الذات، وإقامة المجتمع العادل.

وفيما يلي عرضٌ موجز لقضيّة الخلق على ضوء آيات القرآن.

إنّ الآيات القرآنيّة المرتبطة بخلق الإنسان تنقسم إلى قسمين أساسيّين:

القسم الأوّل من آيات الخلق يرتبط بالمخلوق الأوّل وعمليّة الخلق الأولى، وهذا القسم بدوره ينقسم إلى قسمين:

الآيات التي تتحدّث عن خلق النبيّ آدم عليه السلام بالخصوص، مثل قوله -تعالى-:

﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[٢].

---

[١]- سورة الحجر، الآيتان ٢٨-٢٩.

[٢]- سورة ص، الآيتان ٧١-٧٢.

من الواضح أنّ المقصود من هاتين الآيتين بمراجعة القرائن الموجودة فيهما وهي طلب السجود من الملائكة هو «**شخص النبيّ آدم**» لا غير.

الآيات التي تتحدّث عن عمليّة الخلق الأوّل وسياقها عامّ، ولا يختصّ بشخص معيّن ويشمل باقي الناس أيضًا - مثل قوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾[٢].

والقسم الثاني: من آيات الخلق يرتبط بعمليّة استمرار النسل الإنسانيّ، وليس الخلق الأوّل، فمثلًا: الآيتان السابعة والثامنة من سورة السجدة تشير إلى أمرين معًا، الخلق الأوّل واستمراريّة الخلق:

﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾[٣].

المطلب الأوّل: المادّة الأولى لخلق الإنسان

حينما نرجع إلى القرآن الكريم للبحث عن خلق الإنسان ومعرفة **المادّة الأولى** لخلق الإنسان، ففي الوهلة الأولى نجد اختلافًا بين الآيات، ففي موضع تعتبر «**الماء**» هي المادّة الأولى لخلق الإنسان: ﴿وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا﴾[٤].

وفي موضع آخر تعتبر «**النطفة**» المادّة الأولى لخلق الإنسان: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾[٥].

وفي موضع ثالث ذكر تعالى أنّ «**الماء الدافق**» هو الأساس لخلق الإنسان: ﴿خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾[٦].

---

[١]- سورة الحجر، الآية ٢٦.

[٢]- سورة الرحمن، الآية ١٤.

[٣]- سورة السجدة، الآيتان ٧-٨.

[٤]- سورة الفرقان، الآية ٥٤.

[٥]- سورة النحل، الآية ٤.

[٦]- سورة الطارق، الآية ٦.

إلاّ أنّه بالتأمّل في هذه الآيات وأمثالها لا نجد اختلافًا أساسيًّا فيما بينها، حيث إنّ «**الماء**» و«**النطفة**» و«**الماءالدافق**» قابل للجمع، ولا مانع أن يقصد بها «**شيء واحد**»، وقد اختلف الإطلاق القرآنيّ لجهة إيحاء كلّ لفظة بمفهوم مختلف عن الآخر، وهو ما يُعرف بقاعدة تعدّد الألفاظ لشمول المعاني، وذلك بملاحظة أنّ «**الماء**» في الاستعمال القرآنيّ ليس خصوص (**O H٢**)، بل تعبير أوسع من ذلك، ويصدق على كلّ هذه المفردات، وذلك تماشيًا مع المفهوم من الماء عند العرب في عصر نزول القرآن، أو أن يكون المقصود من الماء في خلق الإنسان «**النطفة**»، كما هو المقصود من «**الماء الدافق**»، واستعمل هنا مجازًا من باب إطلاق العام على بعض أفراده، أو باعتبار حذف المضاف إليه لجهة إطلاق «**ماء الرجل**» على النطفة.

كما يصحّ أن نفترض أنّ القرآن الكريم استعمل الماء بمعناه العلميّ الدقيق (ناظرًا إلى تركيبه الكيميائيّ)، أي في خصوص (H_2O) وذلك باعتبار أنّ القرآن نفسه يرى سرّ الحياة في «**الماء**»، كما في قوله -تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[١]، فعليه يصحّ أن يُقال إن الإنسان مخلوق من الماء.

والاختلاف الآخر نجده حينما ينسب القرآن خلق الإنسان إلى التراب وأسرته (الطين، والصلصال وحمأٍ مسنون و...).

فورد في هذا السياق قوله -تعالى-: ﴿هُوَ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾[٢].

وقوله -تعالى-: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾[٣].

وقوله -تعالى-: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾[٤].

وقوله -تعالى-: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾[٥].

---

[١]- سورة الأنبياء، الآية ٣٠.

[٢]- سورة غافر، الآية ٦٧.

[٣]- سورة الحجر، الآية ٢٦.

[٤]- سورة الرحمن، الآية ١٤.

[٥]- سورة السجدة، الآية ٧.

وكما هو واضح فإنّ التراب يختلف عن الطين والصلصال والحمأِ المسنون، وكلّ واحد يختلف عن الآخر، وبعد افتراض أنّ الألفاظ المستعملة ليس بينها اختلاف أساسيّ، خصوصًا مع ملاحظة الآيات السابقة التي تعرّضت إلى دور الماء في خلق الإنسان، حيث إنّ التراب بإضافة الماء إليه بنسب مختلفة يشكّل المواد الأخرى من أسرته (الطين، الصلصال، حمأ مسنون...) تأتي إشكاليّة الجمع بين المجموعة الأولى من الآيات (الماء وأسرته) والمجموعة الثانية (التراب وأسرته) هل يمكن الجمع بين المجموعتين؟ وهل من قاسم مشترك بينهما؟ ومما يهوّن الأمر أنّ القرآن لا يحصر المادّة الأولى لخلق الإنسان بالتراب (وما يرتبط به)، أو بالماء (وما يرتبط بالماء)، حتّى لا يصحّ الجمع ويؤدّي بالنتيجة إلى التنافي ويتحكّم الاختلاف بين المجموعة الأولى والمجموعة الثانية من الآيات؛ إذ الآيات المرتبطة بخلق الإنسان تبيّن المواد الأولى لخلق الإنسان من دون حصر ذلك في مادّة دون أخرى.

من هنا، فإنّ الماء والتراب من المواد الأولى لخلق الإنسان من دون الحصر، ولعلّ ثمّة مجموعة من المواد الأخرى التي ساهمت في تكوين الإنسان، والقرآن لا ينفي ولا يتعرّض إلى ذلك.

وبعبارة أخرى: إنّ كلّ آية آية بمفردها ليست في مقام البيان من جميع الجهات وشرح جميع المواد التي خُلِق منها الإنسان في مورد واحد، بل كلّ آية تتناول جزءًا من مجموع المواد التي خُلق منها الإنسان وتسلّط الضوء عليه مع إهمال باقي المواد في الآية وعرضها في آية أخرى، بحيث إذا جمعنا مجموع الآيات في قراءة منظوميّة وموضوعيّة واحدة نستطيع أن نستكشف بالجمع والضم بين الآيات ما هو مجموع المواد التي خُلِق منها الإنسان، فالآية على هذا تكون في مقام الإهمال إن صحّ التعبير وتسليط الضوء على مادّة من المواد، دون مقام البيان من كلّ جهة، كي يقع التعارض والاختلاف بين الآيات.

المطلب الثاني: المخلوق الأوّل واستمرار النسل في الإنسان

من هو المخلوق الإنسانيّ الأوّل؟ وكيف تمّ استمرار النسل في الإنسان؟

من خلال بعض الآيات القرآنيّة المرتبطة بخلق الإنسان كقوله -تعالى-:

﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾[1].

وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا..﴾[2].

يتبيّن أنّ الإنسان الأوّل هو الذي تمّ خلقه من طين، وأمّا استمرار النسل في الإنسان جرى ويجري من خلال النطفة وبواسطة عمليّة التناسل البشريّ، ولا دور للتراب بشكل مباشر في عمليّة الاستمرار.

وأمّا الآيات التي تتحدّث عن دور التراب والماء بشكل عامّ في خلق الإنسان (كبعض الآيات السابقة، حيث إنّ سياقها عامّ)، فإمّا لجهة انتهاء الإنسان إلى المخلوق الأوّل (**النبيّ آدم**عليه السلام) أو لجهة توفّر أغلب العناصر المكوّنة للإنسان في التراب، ودور الماء الأساسيّ في حياة كلّ الأحياء كما سبق الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾.

المطلب الثالث: التراب والدور المباشر في الخلق الأوّل

يظهر ممّا سبق ذكره أنّ التراب هو المادّة الأولى لخلق الإنسان الأوّل، ولكن السؤال الذي يُطرح هو أنّه هل تمّ خلق الإنسان من التراب مباشرة أم بشكل غير مباشر؟ وبتعبيرٍ آخر هل كان هناك مخلوقات أخر فصل وجودها بين التراب والإنسان الأوّل وتمّ خلق الإنسان من التراب بالتدرّج، أي تحوّل التراب أوّلًا إلى مخلوق ذي خليّة واحدة، وهذه الخليّة بدورها ومن خلال عامل التطوّر الموجود فيها تحوّل إلى موجود ذي خلايا متعدّدة وهكذا، حتى تكوّن بعض الحيوانات، والحيوانات بدورها تتدرج في التطوّر إلى أن يتكوّن من خلال هذه العمليّة المتدرّجة عبر ملايين السنين مخلوق نصف إنسانيّ،

---

[1]- سورة السجدة، الآيتان ٧-٨.

[2]- سورة الحجرات، الآية ١٣.

ومن ثمّ إنسان «نئاندرتال» الذي كان حيوانًا قائمًا (مستقيم القامة)، ولكن لا يملك العقل، وتحوّل ذلك الحيوان أيضًا بالتدرج إلى الإنسان العاقل، وهو (الإنسان الأوّل). وبالنتيجة، فإنّ ثمّة حلقات فاصلة من المخلوقات البسيطة والمخلوقات المتطوّرة بين التراب والإنسان الأوّل، هذا هو الجدل المعروف بين أصحاب نظريّة التطوّر (الداروينيّة القديمة والحديثة) ومخالفيهم (نظريّة الخلق).

وقد استعان كلّ فريق **(الموافق والمخالف)** ببعض الآيات القرآنيّة للتدليل على صحّة رأيه في إثبات الدور المباشر أو الدور غير المباشر للتراب في خلق الإنسان، ليكون ذلك منسجمًا مع نظريّة التطوّر.

ولكن، يمكن القول إنّ آيات الخلق تتحدّث عن الصلة المباشرة بين خلق الإنسان الأوّل والتراب، أو على الأقلّ هذا هو المتبادر بالنظرة الأولى إلى آيات الخلق، فهذا الأسلوب القرآنيّ في الحديث عن الخلق بمثابة الدليل على الدور المباشر للتراب في عمليّة الخلق الأوّل (الإنسان الأوّل)، وهذا ما يحتاج إلى بحث مستوفى لا يمكن الحديث عنه في هذا المختصر.

وأمّا ما ورد من الاستدلال والانتصار للصلة المباشرة بين التراب وخلق الإنسان الأوّل ونفي حلقات الفصل في كتابات بعض المفسّرين والتدليل على ذلك بما ورد من التشبيه بين خلق عيسى عليه السلام وآدم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[1]، وذلك بتقريب: أنّ الآية نزلت عندما زار النبيّ صلى الله عليه وآله وفد من نصارى نجران لغرض الاستفسار عن رأي النبيّ صلى الله عليه وآله حول **عيسى** عليه السلام وخلقه، وحينما سأل الوفد عن النبيّ صلى الله عليه وآله عن **والد عيسى** مكث النبيّ صلى الله عليه وآله (حيث كان ينتظر الوحي)، فنزلت الآية لتنفي دعوى النصارى -، حيث كانوا يقولون: بما أنّ عيسى ليس له أب إنسانيّ، فهو ابن الله -، ولو كان هناك حلقات فاصلة من الحيوانات بين خلق الإنسان الأوّل (النبيّ آدم)، لما كان يتمّ الاستدلال في الآية، حيث كان باستطاعة نصارى نجران الجواب والاحتجاج بأنَّ

---

[١]- سورة آل عمران، الآية ٥٩.

آدم عليه السلام له نطفة حيوانيّة، وهذا لا ينطبق على عيسى.

الحقيقة أنّ الاستدلال بالآية الكريمة بهذه الطريقة غير سليم وأجنبيّ عن الآية وعن شأن النزول؛ لأنّ الآية ليست بصدد نفي أو إثبات المنشأ الحيوانيّ لآدم حتّى يتمّ ما ذكره المفسّر، وإنّما الآية في معرض بيان «**وجه الشبه**» بين آدم وعيسى، وهو **فقدان الأب الإنسانيّ** في الاثنين، وأنّ القدر المشترك بين آدم وعيسى هو أنَّ عمليّة الخلق في كليهما مستندة إلى قدرة الله تعالى. وليس الحديث عن المنشأ الحيوانيّ أو المنشأ الترابيّ حتّى يتمّ الاستدلال، وقوله تعالى: «خلقه من تراب» ليس المقصود به الاستناد إلى المنشأ الترابيّ لآدم (الجانب الإيجابيّ للآية)، بل لجهة التركيز على عامل فقدان الأب في آدم (الجانب السلبيّ للآية). والآية الكريمة تقول: ﴿مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ﴾، من جهة فقدان الأب في الاثنين واستناد الخلق إلى قدرة الله تعالى.-

أضف إلى ذلك أنّه لو كان المأخوذ في الآية الجانب الإيجابيّ لقوله تعالى: ﴿خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾، لكان باستطاعة نصارى نجران الجواب أيضًا عن الآية بأنّ عيسى لم يُخلق من التراب كما خُلق آدم، حيث إنّه ولد من مريم، فالآية لا تتضمّن ما ورد في استدلال المفسّر.

المطلب الرابع: المراحل المختلفة لخلق الإنسان

إنّ استمرار النسل في الإنسان كما سبق الكلام عنه يتمّ من خلال التناسل، وللذكر والأنثى -معًا- الدور في استمرار النسل البشريّ، كما هو الحال في باقي الحيوانات وسائر المخلوقات، والقرآن الكريم يشير إشارة عابرة إلى تكوّن «النطفة» وتحوّلها إلى الجنين وحتّى الولادة، من هذه الآيات:

قوله -تعالى-: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾[١].

وقوله -تعالى-: ﴿خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾[٢] وغيرها.

ومن الآيات الأكثر تفصيلًا، الآية الخامسة من سورة الحج، قوله -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا

[١]- سورة نوح، الآية ١٤.

[٢]- سورة الزمر، الآية ٦.

النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّى وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾.

الآية في سياق الاستدلال على إحياء الموتى في يوم القيامة والتركيز على قدرة الله على إحياء الإنسان في يوم القيامة، وتبيّن بعد الإشارة إلى الخلق الأوّل (حيث تمّ من تراب) المراحل التي تجتازها النطفة ليتكوّن الطفل أخيرًا. وهذه المراحل هي كالتالي:

المرحلة الأولى: مرحلة النطفة

النطفة وهي الحيوانات المنويّة عند الذكر والتي يُحدّد القرآن محلّ تكوّنها، بين الصلب (العمود الفقريّ) والترائب (الأضلاع)، بقوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾، والنطفة هذه بعد اجتيازها لمرحلة الامتزاج (اختلاط نطفتي الرجل والمرأة) والذي يسمّيه القرآن بـ«**الأمشاج**» في قوله -تعالى-:

﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾، تدخل مرحلة جديدة، وهي:

المرحلة الثانية: مرحلة العَلَقة

ويُشير إلى هذه المرحلة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾[1].

وهي المرحلة التي تبدأ بعد عمليّة اللقاح بين النطفتين (الذكر والأنثى)، وعندما تبدأ الخلايا بالنموّ والانتشار ضمن عمليّة منظّمة ودقيقة تتعلّق النطفة الملقّحة في غشاء الرحم؛ ولذلك سُميت المرحلة بالعلقة.

[1]- سورة المؤمنون، الآيتان ١٣-١٤.

- المرحلة الثالثة: مرحلة المضغة

تبدأ هذه المرحلة في حدود الأسبوع الرابع من تكوّن النطفة المختلطة (**الأمشاج**) نتيجة تكوّن الكتل البدنيّة؛ إذ يبلغ عددها بين ٤٢ إلى ٤٥ زوجًا، وتظهر في هذه المرحلة الأقواس البلعوميّة في المنطقة العليا من الجنين، وحسب القرآن الكريم ففي هذه المرحلة، ونتيجة معطيات داخليّة لجسم الإنسان (الأم) ووضع الجنين، يتقرّر الاستمرار أو انقطاع نموّ الجنين، فإن سمحت الظروف ففي هذه المرحلة يؤخذ القرار بتسوية الجسم، وتظهر أولى المؤشّرات نحو تعديل وتصوير الجنين، وفي حالة عدم سماح الظروف الداخليّة (من جسم الأم والجنين) بالاستمرار ينقطع النموّ، ويتمّ سقوط الجنين، كما يفيده قوله -تعالى-: «مخلّقة وغير مخلّقة».

- المرحلة الرابعة: مرحلة تكوين العظام

وفي هذه المرحلة حيث تبدأ في حدود الأسبوع الخامس (حسب معطيات الطبّ الحديث)، وتستمرّ إلى الأسبوع السابع، يحصل أوّل تقسيم أساسيّ ومصيريّ في الجنين، وهو تقسيمه إلى الجزءين: الأماميّ والخلفيّ، ومن خلال هذا التقسيم يتمّ تكوين الهيكليّة العامّة للجنين والتي تتعمّق من خلال تكوين الأجزاء العظاميّة للجنين، وأوّل ما يبدأ بالتكوين، عظام الفقرات، ومن ثمّ باقي الأجزاء العظاميّة في الجزء الأماميّ والخلفيّ.

- المرحلة الخامسة: مرحلة كساء العظام باللحم

تبدأ هذه المرحلة بالتدرّج وبعمليّة دقيقة ومنتظمة؛ إذ يتمّ من خلالها كساء العظام المكوّنة في المرحلة السابقة بكتلة من الخلايا التي تتحوّل إلى أجزاء مهمّة في الجنين كالرأس والجسم - والنتوءات التي تتحوّل بدورها إلى اليدين والقدمين، وهكذا باقي الأجزاء البدنيّة للجنين.

المرحلة السادسة: مرحلة تعيين الجنس

يذكر القرآن الكريم في الآية الخامسة لسورة الحجّ مرحلة تعيين الجنس بعد مرحلة المضغة (المرحلة الثالثة) أو ضمنها، ولا تشير آيات المراحل إلى نسبة هذه المرحلة مع مرحلة (تكوين العظام)، أو مرحلة (كساء العظام باللحم)، ولا تبيّن ما إذا يحصل تعيين الجنسيّة قبل هاتين المرحلتين أو بعدهما أو يقارنهما، وقد أشار أيضًا إلى تعيين الجنس قوله -تعالى-: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾[1].

ومن المحتمل أن لا يكون المقصود من قوله تعالى: ﴿نُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ...﴾ خصوص – «إقرار الجنسيّة في الجنين»، بل أعمّ من ذلك، بأن يكون المقصود «إقرار الجنين من حيث الخصوصيّات الأعمّ من الجنسيّة وغيرها»، وعليه يكون تبيين إقرار الجنسيّة في الآية ضمنيًّا وليس أصليًّا[2].

المرحلة السابعة: مرحلة المكوث في الرحم

إنّ الآية الخامسة من سورة الحج لا تشير إلى هذه المرحلة كمرحلة زمانيّة تلي المراحل السابقة، بل ورد ذكر مدّة بقاء الجنين في الرحم بعد التعرّض لمرحلة المضغة، ولكن يشكّل مدّة بقاء الجنين في رحم الأمّ موضوعًا أساسيًّا فيما يرتبط بمصير الجنين، فإن كانت المدّة متوافقة مع متطلّبات الخلقة التامّة للجنين، فالجنين يستمرّ في حياته، وتكون ولادته موفّقة، وفي حال عدم التوافق بين المدّة المطلوبة لتكوين الجنين والمكوث في الرحم، فإنّ الجنين يخسر فرصة الحياة ولا يلد مكتملًا.

المرحلة الثامنة والأخيرة: مرحلة الولادة

هذه هي المرحلة التي يكتمل بها تكوين الطفل، وبهذه المرحلة تنتهي المراحل ويلد الطفل.

---

[1]- سورة الشورى، الآية ٤٩.

[2]- للمزيد حول الموضوع، راجع: الشريف عدنان، من علم الطبّ القرآنّي، دار العلم للملايين، بيروت.

وآية المراحل تعبّر عنها بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾.

لقد تعرّض القرآن الكريم بعد بيانه لهذه المراحل في سورة الحج، إلى ثلاث مراحل أخرى ترتبط بما بعد الولادة وهي التالية:

المرحلة الأولى: مرحلة البلوغ

وهي مرحلة الدخول إلى أهليّة التكليف الإلهيّ وقبول المسؤوليّة الفرديّة والاجتماعيّة، وبحسب القرآن والسنّة، فإنّ الإنسان يصبح مسؤولًا عن فعله وعمله بعد بلوغ هذه المرحلة؛ لأنّه بمقدوره من بعد هذه المرحلة أن يقرّر -على ضوء ما وهبه الله من قدرة التمييز بين الحقّ والباطل والصحيح والفاسد-، ما هو لصالحه وما هو ليس لصالحه. وعليه يؤخذ ويسأل الإنسان، فيؤجر أو يعاقب. أشار إلى ذلك قوله -تعالى-: ﴿ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ﴾.

المرحلة الثانية: مرحلة الشباب والكهولة

ورد قوله -تعالى-: ﴿مِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ﴾، حيث نفهم من خلاله الإشارة العابرة إلى مرحلتي الشباب والكهولة بقرينة ما تليه من المرحلة، أي مرحلة الشيخوخة، ولم يركّز القرآن في هذه الآية على هاتين المرحلتين كونهما داخلتين في المرحلة السابقة، ومصداق من مصاديق «**مرحلة تحمّل المسؤوليّة**»، ولكن نظرًا إلى التناسب الذي تراعيه الشريعة بين قدرة الإنسان واستطاعته الفعليّة وإحالة المسؤوليّة إليه، فمما لا شكّ فيه أنّ هاتين المرحلتين تعتبران أكثر خطورة وأهمّيّة من باقي المراحل؛ لأنّ الطاقة العقليّة والجسديّة - للإنسان تبلغ ذروتها في هاتين المرحلتين.

المرحلة الثالثة: مرحلة الشيخوخة

هذه هي المرحلة الثالثة (أو الرابعة) في حياة الإنسان بعد الولادة التي أفردتها الآية بالذكر، وذلك لما تتجسّد فيها من آيات الله تبارك وتعالى في خلق الإنسان والسنن التي أحكمها في الخلق، وفي هذه المرحلة يبدأ العدُّ العكسيّ في حياة الإنسان من الذروة إلى

النكسة؛ إذ الإنسان يبلغ ذروة قدراته الفكريّة والجسديّة كما مرّ في مرحلة الشباب والكهولة، والإنسان الذي بدأ جولة الحياة من نقطة الصفر (بالولادة) يعود ليرجع إلى نقطة الصفر ثانيًا من خلال مرحلة الشيخوخة، وقد أشار إلى ذلك، قوله -تعالى-: ﴿لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ وقوله -تعالى-: ﴿وَمَن نُّعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ﴾[١].

المطلب الخامس: البعد الروحيّ لعمليّة الخلق

قد تفيد بعض الآيات المرتبطة بعمليّة الخلق، أنّ خلق الإنسان تمّ من دون مادّة أوّليّة، ومن «لا شيء».

كقوله -تعالى-: ﴿قَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾[٢].

وقوله -تعالى-: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾[٣].

وقوله -تعالى-: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾[٤].

قد يُستفاد من هذه الآيات أنّ عمليّة خلق الإنسان «عمليّة إبداعيّة»، ليست هناك مادّة أوّليّة لخلق الإنسان، ولكن هذا الاحتمال يخالف ما ورد في القرآن من الآيات العديدة التي تحدّد المواد الأولى لخلق الإنسان، وقد سبق استعراضها، كالآيات التي عدّت التراب، والأرض، والصلصال، وحمإٍ مسنون، والماء و... كمواد أوليّة لخلق الإنسان.

فما هو المقصود من قوله تعالى: «لم تك شيئًا»، «لم يك شيئًا»، «لم يكن شيئًا».

هل الـ«**لا شيئيّة**» الواردة في هذه الآيات مطلقة أم نسبيّة؟ حقيقيّة أم مجازيّة؟ لا شكّ أنّ الـ«**لا شيئيّة**» المطلقة تصطدم مع الآيات التي تسمّي المواد الأولى لخلق

---

[١]- سورة يس، الآية ٦٨.

[٢]- سورة مريم، الآية ٩.

[٣]- سورة الإنسان، الآية ١.

[٤]- سورة مريم، الآية ٦٧.

الإنسان، ولا يمكن تصوّر محمل آخر لهذه الآيات غير أن نقول إنّها «لا شيئيّة» نسبيّة، أي بالنظر إلى عوامل أخرى لا تعدّ عمليّة خلق الجسد شيئًا مهمًّا، فالنفي ليس نفيًا لحقيقة الشيء، وإنّما لوصف وأهمّيّة الشيء بالنسبة إلى أشياء أخرى. والـ«**لا شيئيّة**» بهذا المعنى يتوافق مع ما ورد من آيات قرآنيّة تؤكّد على البعد الآخر لخلق الإنسان، وهو «**البعد الروحيّ**» للإنسان كقوله -تعالى-: ﴿**ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ**﴾[1]، حيث تمّ هذا الإنشاء بعد إنشاء الجانب المادّيّ لخلق الإنسان، وعليه فإنَّ خلق الروح «الخلق الآخر» له من الأهمّيّة بدرجة لو قيس به خلق المادّة «جسد الإنسان»، فلا يعدّ خلق الجسد ذا جدوى وأهمّيّة بالنسبة إلى خلق الروح.

فالمقصود من قوله تعالى: «لم يكن شيئًا»، أي شيئًا مهمًّا بالنسبة إلى الخلق الآخر، فهي لا شيئيّة مقارنة مع حقيقة الإنسان التي تتمثّل في روحه التي هي جوهر شخصيّته وإنسانيّته.

وفيما يلي نشير إلى بعض الجوانب المرتبطة بـ«البعد الروحيّ» في القرآن الكريم:

١- خلق الروح في الإنسان

استعان القرآن الكريم بمصطلح «**نفخ الروح**» في خمس آيات للتأكيد على وجود البعد الروحيّ في الإنسان؛ إذ ورد مصطلح «**نفخ الروح**» مرّة واحدة في خلق الإنسان بشكل مطلق، ومرّتين في سياق الحديث عن خلق آدم، ومرّتين في سياق الحديث عن ابن مريم.

وأمّا الآية التي تتحدّث عن نفخ الروح في مطلق الإنسان، فهو قوله -تعالى-:

﴿**الَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلالَةٍ مِّن مَّاء مَّهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلا مَّا تَشْكُرُونَ**﴾[2].

---

[1]- سورة المؤمنون، الآية ١٤.

[2]- سورة السجدة، الآيات ٧-٩.

ففي هذه الآية احتمالان: الأوّل: أن يرجع ضمير «سواه» إلى الإنسان الأوّل (الإنسان الذي بدأ خلقه من طين)، وعليه تختصّ بآدم.

الثاني: أن يرجع ضمير «سواه» إلى الإنسان الأعمّ ممّن بدأ خلقه من طين، ومن جعل نسله من سلالةٍ من ماءٍ مهين، فتكون الآية غير مختصّة بآدم، وتشمل مطلق الإنسان؛ الاحتمال الثاني هو الأقرب نحويًّا وذوقيًّا، من هنا يتقرّر أنّ الآية شاملة لمطلق الإنسان.

أمّا الآيتان المختصّتان بالنبيّ آدم فهما:

قوله -تعالى-: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ﴾[١].

وقوله -تعالى-: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[٢].

أمّا الآيتان المختصّتان **بمريم**عليها السلام فهما:

قوله -تعالى-: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[٣].

وقوله -تعالى-: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾[٤].

٢- حقيقة الروح

- قد استعمل القرآن لفظة «**الروح**» في موارد مختلفة:

تعبيرًا عن الموجود المؤيّد لعيسى بن مريم «**روح القدس**» وذلك في الآيات التالية:

---

[١]- سورة الحجر، الآيتان ٢٨-٢٩.

[٢]- سورة ص، الآيتان ٧١-٧٢.

[٣]- سورة الأنبياء، الآية ٩١.

[٤]- سورة التحريم، الآية ١٢.

أ – قوله -تعالى-: ﴿وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾[١].

ب- قوله -تعالى-: ﴿وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾[٢].

ج- قوله -تعالى-: ﴿... إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾[٣].

ففي هذه الآيات الحديث عن موجود يتمّ بواسطته دعم النبيّ عيسى عليه السلام.

تعبيرًا عن موجود قام بدور الوسيط في إنزال القرآن على قلب النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله.

قوله -تعالى-: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾[٤].

السؤال المطروح هو أنّ الذي قام بدور الوسيط في إنزال القرآن على النبيّ هو نفسه الذي أيّد **عيسى بن مريم**؟

لا نملك أدلّة قرآنيّة على ذلك، وإن كان الراجح أن يكون «**روح القدس**» هو الملك جبرائيل؛ لأنّه هو الذي قام بدور الوسيط في إنزال القرآن على النبيّ، والقرآن عبّر عنه تارة بـ«**الروح الأمين**»: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾[٥]، نظرًا لأمانته أو حسن أدائه للأمانة، وعبّر عنه أخرى بـ«**روح القدس**»، نظرًا إلى قدسيّته وطهارته.

استعمل «**الروح**" تعبيرًا عن النبيّ عيسى عليه السلام في قوله -تعالى-: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾[٦].

ومن هنا أطلق على النبيّ عيسى لقب «**روح الله**» ووجه إطلاق الروح على النبيّ

[١]- سورة البقرة، الآية ٨٧.

[٢]- سورة البقرة، الآية ٢٥٣.

[٣]- سورة المائدة، الآية ١١٠.

[٤]- سورة النحل، الآية ١٠٢.

[٥]- سورة الشورى، الآية ١٩٣.

[٦]- سورة النساء، الآية ١٧١.

عيسى أنّه تمّت ولادته من مريم بشكل غير عاديّ ونتيجة الروح التي ألقاها -تعالى- في مريم. ومن ثمّ ولجهة حصول العناية الإلهيّة الخاصّة بالنبيّ عيسى أطلق على جسد عيسى وشخصه «الروح» مضافًا إلى الله تعالى، فالإطلاق مجازيّ وليس بحقيقيّ.

أطلق «**الروح**" على القرآن نفسه، في قوله -تعالى-: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾[١]، أي: "أوحينا إليك القرآن".

ووجه إطلاق «**الروح**» على القرآن، أنّ القرآن به الحياة، كما قي قوله -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[٢]، فالاستعمال هنا أيضًا مجازيّ وليس بحقيقيّ.

استعمل الروح تعبيراً عن الملائكة أو عن بعض منهم، وهم «**مَن له مرتبة عالية بين باقي الملائكة**».

قوله -تعالى-: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾[٣].

وقوله -تعالى-: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾[٤].

وقوله -تعالى-: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[٥].

وعليه يكون من باب إطلاق الخاصّ بعد العامّ، ومن المحتمل أن يكون المقصود من الروح هو الملك جبرائيل؛ كونه ذا مرتبة عالية بين سائر الملائكة، وورد في القرآن أنّه نافذ الرأي بين الملائكة، كما في قوله: «مطاعٍ ثم أمين».

استعمل الروح تعبيراً عن موجود تمثّل في صورة الإنسان ووهب لمريم بنت عمران

---

[١]- سورة الشورى، الآية ٥٢.

[٢]- سورة الأنفال، الآية ٢٤.

[٣]- سورة النحل، الآية ٢.

[٤]- سورة القدر، الآية ٤.

[٥]- سورة المعارج، الآية ٤.

ابنها عيسى.

قوله -تعالى-: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾[١].

يتلخّص ممّا ذكرنا من إطلاقات الروح في القرآن الكريم، أنّ الروح يستعمل في معنيين اثنين لا غير:

الأوّل: تعبيراً عن الملائكة (الوجود المجرّد).

الثاني: تعبيراً عن روح الإنسان.

وقد يُطرح بالنسبة إلى المعنيين للفظة الروح السؤال التالي: هل يوجد قاسم مشترك بين المعنيين اللذين استعمل القرآن الروح فيهما؟ وبتعبير آخر، هل «الروح» مشترك لفظيّ في المعنيين أم مشترك معنويّ؟

لا يمكن الإجابة الحاسمة، لا من خلال القرآن الكريم لعدم تعرّضه لهذه الجهة، ولا من خلال اللغة لعدم حجّيّة قول اللغويّ في هذا المجال.

٣- نسبة الروح إلى الله -تعالى-

لقد ورد في جملة من الآيات القرآنيّة نسبة «الروح» إلى «الله» تعالى: مثل قوله -تعالى-: ﴿وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾[٢] وقوله -تعالى-: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[٣]، وقوله -تعالى-: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾[٤].

ما هو المقصود من هذه النسبة؟ وما هو نوع الإضافة في هذه الآيات؟

إذا رجعنا إلى الجيل الثاني من المسلمين أي بدايات **عصر الأئمّة**عليهم السلام (عصر التابعين)، نلاحظ توافد مجموعة من المفاهيم الفلسفيّة إلى المجتمع الإسلامي، وذلك بفعل التبادل

[١]- سورة مريم، الآية ١٧.

[٢]- سورة السجدة، الآية ٩.

[٣]- سورة الحجر، الآية ٢٩.

[٤]- سورة مريم، الآية ١٧.

الثقافيّ القائم بين المسلمين وانفتاح بعض المسلمين على المباحث الفلسفيّة الرائجة في الدول المجاورة (الفرس والروم تحديدًا). ونتيجة رواج المفاهيم الوافدة بدأت تطرح العديد من الإشكاليّات ذات الجذور الفلسفيّة، وعلى سبيل المثال يذكر لنا التاريخ والروايات الواردة عن الأئمّة عليهم السلام أنّه تمّ استخدام المصطلحات الوافدة من خلال الأسئلة المطروحة كالسؤال التالي عن أحد الأئمّة عليهم السلام، حيث سئل سائل: هل فيه «أي الإنسان» شيء من جوهريّة الربّ؟، ومصطلح «الجوهرية» من المصطلحات الوافدة التي تم رواجها بفعل التبادل الثقافيّ بين المسلمين والمدارس الفكريّة السائدة آنذاك.

ففي هذه الروايات نجد موقفًا متشدّدًا من الأئمّة عليهم السلام تجاه رواج هذه المفاهيم وتأثيرها السلبيّ على القضايا الفكريّة والعقديّة، والإضافة الواردة في هذه الآيات لا يمكن أن تكون من باب إضافة الكلّ والجزء؛ لعدم ورود هذا الاحتمال على ضوء الأفكار والمفاهيم الإسلاميّة عن ذات الله -تعالى-، فالإضافة هنا «إضافة تشريفيّة» ويكفي في الإضافة (حسب علماء الأدب واللغة) أدنى مناسبة.

ثالثًا: خلافة الإنسان

إنّ المفهوم الآخر المتّصل بتكوين «الصورة القرآنيّة» عن الإنسان هي «الخلافة»، ويعتبر «الاستخلاف» العنصر الأساسيّ في تكريم الإنسان وأهمّيّته في الكون (الأرض). سيّما لو أخذنا بعين الاعتبار، أنّ استخلاف الله –تعالى- للإنسان في الأرض لا يعني استخلافه على الأرض فحسب، «بل يشمل هذا الاستخلاف كلّ ما للمستخلف -سبحانه وتعالى- من أشياء تعود إليه، والله هو ربّ الأرض وخيرات الأرض وربّ الإنسان والحيوان و... وهذا يعني أنّ خليفة الله في الأرض مستخلَف على كلّ هذه الأشياء»[١].

وعلى أساس هذه النظرة إلى الإنسان وإلى خلافته في الأرض يتكوّن «المفهوم الأساسيّ للقرآن» والإسلام عن الإنسان، وهو «أنّ الله تعالى أناب الجماعة البشريّة في الحكم

---

[١]- الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، طهران، وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤٠٣هـ ص١٣٤-١٣٥.

وقيادة الكون وإعماره اجتماعيًّا وطبيعيًّا»[١]. كما تقوم على أساس هذه الرؤية «نظريّة حكم الناس لأنفسهم وشرعيّة ممارسة الجماعة البشريّة حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله -تعالى-»[٢].

وفيما يلي عرض لمفهوم الخلافة من منظور قرآنيّ:

نجد في الآيات المرتبطة بخلق الإنسان، أنَّ الله تعالى حينما خلق آدم طلب من الملائكة السجود له، وفي الآيات **٣٠** إلى **٣٣** من **سورة البقرة** تفصيل حول الموضوع:

قال -تعالى-: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ قَالُوا۟ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ قَالَ يَـٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾.

ففي هذه الآيات المباركة جهات للبحث:

الجهة الأولى: الظاهر من هذه الآيات أنّ عمليّة الاستخلاف مرتبطة بموضوع «**العلم بالأسماء**»!

فما هي الأسماء التي تتحدّث الآية عنها؟ ثمّ كيف يمكن أن ترتبط الخلافة بالعلم بالأسماء؟ هل للأسماء طابع واقعيّ وحقيقيّ؟ أم لها طابع رمزيّ وإشاريّ؟ هل الأسماء معدودة ومحدودة أم ليس لها حدود معيّنة؟ ثمّ هل الأسماء مقصودة بما هي أسماء أم ناظرة إلى مسمّياتها؟ ما هي الخصوصيّات المتوفّرة في الأسماء التي أضحت معرفتها قضيّة أساسيّة وأنيطت بها الدرجات للإنسان والملائكة؟

---

[١]- م.ن.

[٢]- م.ن.

وفي بعض الروايات أنَّ المقصود من الأسماء هي الأسماء الإلهيّة (وله الأسماء الحسنى).

وفي روايات أخرى: أنّ المقصود من الأسماء، أسماء جميع المخلوقات: من البشر، والحيوان، والنبات، والجماد و...

وفي قسم ثالث من هذه الروايات أنّ الأسماء هي أسماء المعصومين الأربعة عشر: ومن هنا جيء بضمير الجمع المذكّر (لذوي العقول).

الحقيقة أنّ معالجة الآيات الكريمة وقضيّة «الأسماء» على ضوء هذه الروايات ليست أمرًا سهلًا؛ لذا نعرض عن البحث فيه.

وفيما يرتبط بصلة الأسماء بموضوع الاستخلاف، فإنّ ثمّة جهة مشتركة، وهي أنّ قابليّة آدم عليه السلام لتعلّم الأسماء هي التي جعلته مؤهّلًا للخلافة الإلهيّة، فهذا النوع من المعرفة هو الميزة الأساسيّة للإنسان عن باقي المخلوقات، سيّما بالنظر إلى أنّ المعرفة لدى الإنسان أمر اختياريّ واكتسابيّ، وليس بأمر تكوينيّ بحت؛ لأنّ الموجود بالتكوين في الإنسان هو القدرة على تحصيل المعرفة لا ذاتها، حيث إنَّ الإنسان من خلال ما وهبه الله له من طاقات وقدرات يتمكّن من أن ينطلق نحو المعرفة - ويحصّلها.

الجهة الثانية: السؤال عن قدرة الملائكة في تعلّم الأسماء! هل كان باستطاعة الملائكة تعلّم الأسماء أم لا؟ وإذا كان باستطاعتهم ذلك، فلماذا لم يعلّمهم الله الأسماء وعلّمها لآدم؟ وبعدما أنبأهم آدم بالأسماء، هل تعلّم الملائكة تلك الأسماء أم لا؟ وبعد تعلّمهم للأسماء (بعد الإنباء) هل أصبحوا كآدم؟ وما هو وجه التمييز إذًا بين آدم (المسجود) والملائكة (المطلوب منهم السجود لآدم)؟

الحقيقة أنّ الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها لا يمكن إلاَّ من خلال القبول بالمبدأ القائل إنّ القرآن نزل بلغة مفهومة، وأسلوبه سهل ممتنع، ويستعين كثيرًا من الأحيان من الأساليب الحواريّة الفنيّة والتصويريّة لتقريب المعقول من الأمور بالمحسوس منها[1].

وعليه، يمكن أن نرجع إلى تلك الآيات ونتلو قوله -تعالى-: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا

[1]- راجع: قطب، سيد، التصوير الفنّيّ في القرآن الكريم، بيروت، دار الشروق، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾.

ففي هذه الآية الكريمة تمّ التركيز على أمرين مهمّين:

أوّلًا: إنّ الملائكة لا يعلمون إلاّ ما علمهم الله تعالى إياه، أي التأكيد على مرجعيّة الله تعالى في التعليم (**التوحيد الأفعاليّ**).

ثانيًا: إنّ عدم معرفة الملائكة بالأسماء (عدم التعليم) اقتضته الحكمة الإلهيّة، وبما أنّه أمر حكيم، فلا ينبغي أن يثير إشكالًا لدى الملائكة، والمشكلة ظهرت مع إبليس؛ لأنه لم يخضع أمام الحقيقة، بل وقف أمام الحقيقة وأراد تجاوزها، في حين أنَّ تجاوز الحقيقة كان بمثابة خطّ أحمر! القرآن يريد أن يربّي، والتربية تتطلّب مواقف! القرآن معلِّم، إلاّ أنه لم يتّبع أسلوب الأمر والنهي كما هو الحال عند البشر! بل يقارن! يذكر أمثلة، ويضرب أمثالًا، ويروي أخبارًا وقصصًا، ثمّ يترك للإنسان أن يختار « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، ولا حاجة لله في إيمان الناس، ولا ضرر يلحق به من كفرهم. وما هو المهمّ عند الله أن «**يعرفوا**» ثمّ يؤمنوا أو يكفروا، ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[١].

فالمعرفة والقدرة هما الميزتان الأساسيّتان للإنسان، والملائكة مع معرفتهم لأشياء كثيرة، ومع اطّلاعهم على أمور غيبيّة وحسّاسة لا يملكون قدرات الإنسان وطاقاته اللامحدودة في الوصول إلى درجات عالية من الكمال (ذاك الكمال الذي انطلق دائمًا من وعي الإنسان وبصيرته وعرفانه للحقّ والحقيقة). من هنا، فإنّه حتى لو اطّلع الملائكة على الأسماء أو بعض الأسماء، من خلال إنباء النبي آدمعليه السلام لهم، إلاّ أنّهم بقوا غير متقنين لأدوات المعرفة التي تسلّح بها الإنسان والكلّيّة والإطلاق في الانطلاق نحو المعرفة من خصوصيّة الإنسان وميزاته.

الجهة الثالثة: تعيين المقصود من الخلافة؟

الخلافة لغة من الخلف، وخلف الشيء ما يعقبه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ

[١]- سورة الأنفال، الآية ٤٢.

بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ ۖ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾[٢] «**الخلف**» هنا النسل الذي عقب النسل السابق، ولذلك نقول: «**خلفًا عن سلف**».

ولتحديد معنى الخلافة لا بدّ من ملاحظة أمور:

أوّلًا: تحديد المستخلَف: وهو الخليفة: وهل هو شخص أو مجموعة أو له صورة أخرى.

ثانيًا: تحديد المستخلَف عنه: من أعطى موقعه أو محلّه لشخص آخر وخلفه من بعده.

ثالثًا: تحديد المستخلِف: أي الذي اختار الخليفة.

رابعًا: تحديد المستخلَف فيه: المكان أو العمل الذي تمّ الخلافة فيه وعليه.

فهذه الأمور يمكن تحديدها بسهولة في قوله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾[٣].

فالمستخلِف (**بالكسر**): هو الله تبارك وتعالى

والمستخلَف (**بالفتح**): هو النبيّ داوود.

والمستخلَف فيه: منصب القضاء والحكومة بين الناس.

والمستخلَف عنه: من كان يحكم بين إسرائيل قبل النبيّ داوود.

وكما هو واضح فإن الخلافة هنا تشريعيّة اعتباريّة، وليس لها جانب تكوينيّ، وأمّا تحديد هذه الأمور من خلال الآيات ٣ إلى ٣١ من سورة البقرة بالنسبة إلى النبيّ آدم،

---

[١]- سورة الأعراف، الآية ١٦٩.

[٢]- سورة مريم، الآية ٥٩.

[٣]- سورة ص، الآية ٢٦.

فيتطلّب البحث حول القضايا التالية:

تحديد المستخلَف عنه أو «نوع الاستخلاف في النبيّ آدم»؟

ما هو نوع الخلافة المتمثّل بالنبي آدم؟ هل خلف آدم خلقًا سبقوه في الوجود على الأرض؟ أم المستخلَف عنه ليس مخلوقًا إنسانيًّا؟

ثمّة مَن يرى أنَّ المستخلَف عنه، هنا كباقي الموارد المذكورة في القرآن هم الأقوام السابقون، كما في قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾[1].

وهذا الاحتمال يصحّ على رأي مَن يقول إنّ آدم لم يكن هو الإنسان الأوّل على الأرض، وسبقه أناس آخرون، بل النبيّ آدم هو أوّل إنسان في الدورة الجديدة والأخيرة (وليست الدورة الوحيدة) من الخلق، بعد انقراض الأدوار السابقة من الحياة على سطح الأرض، كما يحتمل أن يكون المقصود من السابقين مخلوقات شبه إنسانيّة واحتمالات أخرى...

من قال إنّ آدم خلف مخلوقات سابقة عليه، استشهد باحتجاج الملائكة في هذه الآية إذ قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾، وذلك بتقريب أنّ الاحتجاج لم يكن حديثًا عن الغيب وتنبؤًا للمستقبل وقراءة استشرافيّة لواقع أبناء آدم، بل كان الاحتجاج على واقع حصل بالفعل وشهده الملائكة، فاستندوا بما وقع من مثلهم من الإفساد وسفك الدماء لإثبات دعواهم بنفي الأهليّة عن بني آدم.

إلّا أنّ هذا الاحتمال مردود لوجهين:

أوّلًا: إنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ أنّ الخلافة لله ومن الله، وليس لمن سبقه من الخلق (على فرض صحّة هذا الأمر)، خصوصًا بالالتفات إلى ضمير المتكلّم في هذه الآية.

ثانيًا: إنّ احتجاج الملائكة مع الله تعالى ودعواهم الأحقّيّة في الخلافة يدلّ على أنّ الخلافة كان لله تعالى؛ إذ لو كانت لغير الله لما كان مهمًّا بتلك الدرجة التي يدعو

[1]- سورة الأعراف، الآية ٦٩.

الملائكة إلى التسابق بشأنه؛ لأنّ خلافة الأقوام السابقين لا تشكّل أهمّيّة بالنسبة إلى الملائكة سيّما بالنظر إلى أنّهم مخلوقات مقربة إلى الله -تعالى-.

فترشيح الملائكة لأنفسهم بدل آدم لتصدّي موقع الخلافة يدلّ على عظمة وخطورة الموقع، ولا يكون كذلك إلّا إذا اعتبرنا أنّ الخلافة لله تعالى.

المستخلِف؟

وتبيّن مما سبق ومن خلال قوله -تعالى-: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ أنّ المستخلِف هو الله تعالى.

الأساس الذي انطلق منه القرار الإلهيّ باستخلاف النبيّ آدم

إنّ ظاهر النصوص واضح في أنّ الله تعالى علّم آدم أسماء الأشياء، ثم عرض مسمّيات تلك الأسماء على الملائكة في معرض الامتحان، وقال لهم: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ التعبير بالأسماء وإجابة الملائكة واضحة في أنهم لا يعلمون تلك الأسماء؛ لأنهم لم يتعلّموها من قبل. فالأساس الذي انطلق منه القرار من خلال آية «العلم بالأسماء» وقوله -تعالى- «كلّها» بيان للتقرير الذي هو تأكيد الكلام بما يرفع احتمال المجاز والتخصيص. فقرَّر معنى العموم بذكر الكلّ، حتى صار بحيث لا يحتمل التخصيص والمجاز، كما يتبيّن من خلال التأكيد بـ«كلها» أنّ الأساس كان يرتبط بالعلم الكامل بالأسماء، (أي معرفة جميع الأسماء دون بعضها)؛ لأنّه لعلّ الملائكة كانوا يعرفون بعض الأسماء، ولكن معرفتهم كانت ناقصة.

كما أنّ الكمال في العلم والمعرفة هو الذي يتوافق في المقام بالنظر إلى (مناسبة الحكم والموضوع)، مع المستخلِف والمستخلف عنه، وهو الله الكامل المطلق، وهذا يتطلّب أن يكون المستخلَف (آدم) بمستوى من العلم والمعرفة يناسب أن يتأهّل لموقع الخلافة لله تبارك وتعالى.

وهل كان العلم في المستخلَف (**آدم**) علمًا بالفعل (محقّقًا في الخارج) أم كان قوّة واستعدادًا؟

الحقيقة أنّ ظاهر قوله تعالى: «علّم آدم» أنّه كان على نحو الفعليّة وليس الاستعداد فقط.

هل الاستخلاف يختصّ بالنبيّ آدم أم عامّ ويشمل بني آدم أيضًا؟

الظاهر أنّ الاستخلاف عامّ؛ لعدم وجود خصوصيّة في آدم غير متوفّرة في آخرين. خصوصًا بالنظر إلى الاحتجاج الوارد من الملائكة «أتجعل من يفسد فيها...»، بتقريب أنّه لو كان الاستخلاف خاصًّا بالنبيّ آدم؛ لما كان الاحتجاج بسفك الدماء والإفساد في الأرض صادقًا؛ لأنّ آدم كان معصومًا، وكان يرد عليهم رب العالمين. ويُستفاد من عدم الردّ الشمول.

ومما ورد في بيان «الاستخلاف» على ضوء الآيات السابقة يمكن القول إنّ الخلافة الإلهيّة للإنسان في الأرض مرتبطة بنوعين من العوامل:

أوّلًا: عوامل ذاتيّة، راجعة إلى خلق الإنسان والقدرات المودعة فيه من قبل الله، كالعلم والمعرفة والاختيار والقدرة على التكامل والتغيّر من حال إلى حال كما يأتي.

ثانيًا: عوامل خارجيّة راجعة إلى أهداف خلق الإنسان، كإعمار الأرض، وبناء الذات وغيرهما.

كما يعطي مفهوم الخلافة للإنسان مساحة واسعة للتحرّك والعمل من أجل تحقيق الأهداف، وتطوير الآليّات والوسائل الكفيلة بحسن تحقيقها.

رابعًا- كرامة الإنسان

من المواضيع التي تحسن دراستها في معرفة الإنسان، هي مكانة الإنسان بالنسبة إلى سائر المخلوقات،

ولهذا البحث تاريخ ممتدّ في الثقافة البشريّة، وتلاحظ في هذا المجال وجهات نظر متعدّدة.

قال بعضهم: إنّ الإنسان أفضل المخلوقات، وعلى أقلّ تقدير يمكن القول إنّه إلى الحدّ

الذي انتهى إليه العلم البشريّ لا يوجد مخلوق أكمل من الإنسان.

ومن ناحية أخرى، فقد شكّ بعضهم في هذا الاتّجاه، معتبرًا منشأه حبّ الإنسان لذاته، فهو يريد التسلّط على جميع الموجودات واستخدامها لمصلحته.

واستدلّت الفئة الأولى لتأييد دعواها بامتيازات الإنسان الفكريّة، واستعداداته المتنوّعة، وبآثاره الصادرة منه، كالحضارة والتقدّم الصناعيّ وأمثالهما.

واستشهدت الفئة الثانية على ما تقول بما قام به الإنسان من جرائم فظيعة على مرّ التاريخ ممّا لا يصدر حتّى من الوحوش المفترسة.

ويدخل الاتّجاه الإنسانيّ (Humanisme) الذي يتمتّع بجذور عميقة في تاريخ الفكر البشريّ ضمن الاتّجاه الأوّل.

ويكون الإنسان -في هذا الاتّجاه- محور جميع الحقائق والقيم، وتدور جميع الأنشطة العلميّة والعمليّة للبشر حول محور الإنسان نفسه.

وقد تجسّد هذا الاتّجاه بأشكال متعدّدة، فنحن نلاحظ في عدد من المدارس الفلسفيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والأخلاقيّة التي يعاصرنا بعضها أنّها تصرّ على أصالة الإنسان، ولكنّها تختلف في النتائج التي تستنبطها في المجال الفلسفيّ أو السياسيّ أو القانونيّ، ومن النماذج الحيّة لهذا الاتّجاه ما نشاهده اليوم في أغلب الدول الغربيّة، فهم يُشدّدون -ظاهرًا- على حفظ كرامة الإنسان في القوانين الجزائيّة. وأنّه لا بدّ من تخفيف العقوبات حتّى تصبح تربويّة، ويجب التعامل مع المجرم على أساس كونه مريضًا ويحتاج إلى علاج؛ ولهذا أُلغيت عقوبة الإعدام إطلاقًا في بعض الدول.

فما هي قيمة الإنسان في القرآن الكريم؟ هل قيمته أرفع من قيمة أيّ موجود آخر؟ أم لا فضل له على أحد؟ أم التفصيل هو الصحيح؟ وبأيّ شيء تكون قيمة الإنسان أساسًا؟

إنّ تناول القرآن للإنسان متنوّع جدًّا، ففي بعض الآيات ينسب ميزة للإنسان بشكل عامّ: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾. وظاهر الآية أنّ جميع أبناء آدم مكرّمون من قِبَل

اللَّه، وفي ذيل هذه الآية يقول: ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[١].
فهذه الآية تمدح الإنسان وظاهرها العموم، وتوجد مقابلها آيات ذامّة له على العكس من الأولى:

﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾[٢].

﴿إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾[٣].

﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[٤].

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾[٥].

﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾[٦].

﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾[٧].

﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾[٨].

وهناك طائفة من الآيات تفيد نوعًا من التفصيل:

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾[٩].

ويبدو من هاتين الآيتين أنّ للإنسان مرحلتين: أولاهما هي الموصوفة بـ«أحسن تقويم» ويتعلّق بها التكريم الإلهيّ، والأخرى هي «أسفل سافلين» التي يسقط بها.

تارةً ننظر إلى كرامة الإنسان من منطلق أنّها أمر تكوينيّ، وليس لها حينئذٍ جهة

[١]- سورة الإسراء، الآية ٧٠.
[٢]- سورة إبراهيم، الآية ٣٤.
[٣]- سورة المعارج، الآية ١٩.
[٤]- سورة العصر، الآية ٢.
[٥]- سورة العاديات، الآية ٦.
[٦]- سورة الأنبياء، الآية ٣٧.
[٧]- سورة الكهف، الآية ٥٤.
[٨]- سورة النساء، الآية ٢٨.
[٩]- سورة التين، الآية ٤-٥.

«قيميّة» بالمعنى الأخلاقيّ، وتارةً أخرى ننظر إليها بعنوان كونها مفهومًا أخلاقيًّا وقيميًّا.

وتارة يُنظر إلى مفهوم الكرامة الإنسانيّة على أنّه من المفاهيم الحقيقيّة، وأخرى أنّه من المفاهيم القيميّة، فهو بالنظر الأوّل -بغضّ النظر عن الجانب القيميّ والمعياريّ- يحكي عن أنّ الوجود الإنسانيّ بحسب مقتضى طبيعته أكرم وأكمل وأسمى من الوجود الحيوانيّ أو النباتيّ مثلًا؛ وتارة أخرى يُنظر إلى الكمال كمفهوم قيميّ معياريّ، فهنا تكون كرامة الإنسان خاضعة لاختياره وإرادته الحرّة.

إذا أخذنا هذه المقدّمات بعين الاعتبار عند دراسة آيات القرآن الكريم، نجد أنّ كثيرًا من الاختلافات بين الآيات تعود إلى هذا الجانب، فإذا قال اللّه -عزّ وجلّ-: ﴿**وَلَقَد كَرَّمنَا بَنِيٓ ءَادَمَ**﴾، فإنّه في مقام مقارنته بسائر المخلوقات، ولهذا فهو يذكر أمورًا ليس لها قيمة خلقيّة، ويبيّن النعم التي تفضّل بها على الإنسان ممّا لم ينعم به على الموجودات الأخرى، ﴿**وَحَمَلنَٰهُم فِي ٱلبَرِّ وَٱلبَحرِ وَرَزَقنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ**﴾[1]، وبالتالي يكون للإنسان كمال وجوديّ أكبر، فهاتان الجملتان مفسّرتان لتلك الكرامة.

وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا**﴾[2]، فالظاهر أنّ هذا التفضيل تكوينيّ أيضًا.

لعلّ المقصود بقوله: «عَلَىٰ كَثِيرٍ» أنّ الإنسان لم يُفضّل على مخلوقات أخرى لا نعلمها.

وهناك آيات تتحدّث عن تكريم الإنسان أو ذمّه، ولا بدّ من دراستها من وجهة نظر قيميّة وخلقيّة، كقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾[3].

فنحن نعلم أنّ القيمة الخلقيّة لا تطرح للبحث إلّا من خلال علاقتها بالاختيار، فإذا لم يكن الإنسان مختارًا فلا معنى للقيمة الخلقيّة، فالمدح والذمّ الأخلاقيّان لا يليقان إلّا

---

[1]- سورة الإسراء، الآية ٧٠.

[2]- سورة الإسراء، الآية ٧٠.

[3]- سورة الحجرات، الآية ١٣.

بالذين يقومون بأعمالهم الحسنة أو القبيحة باختيارهم وإرادتهم، فلو كان الإنسان مجبرًا على السلوك الصحيح، فلا مجال لمدحه من الناحية الخلقيّة، كما أنّ الإنسان المجبر على ارتكاب الجريمة لا يناله الذمّ.

وقبل القيام بالفعل الحسن أو الرديء لا مجال للمدح ولا للذمّ، وبعد القيام بالفعل فإنّ لبعضهم قيمةً إيجابيّة ولبعضهم الآخر قيمة سلبيّة، ومن هنا يُطرَح لونان من القيمة: القيمة الإيجابيّة للذين يعملون الخير، والقيمة السلبيّة للذين يجترحون الشرّ.

والآيات الكريمة تشير إلى هذا الموضوع، فمثلًا بعد قوله -تعالى-: ﴿ثُمَّ رَدَدۡنَٰهُ أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ﴾، يقول: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[١]، فهؤلاء لا ينحطّون إلى أسفل سافلين.

وبعد قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾. يقول -عزّ وجلّ-: ﴿إِلَّا ٱلۡمُصَلِّينَ﴾[٢].

والحاصل أنّ ثمّة طائفة من الآيات الشريفة تنظر إلى الكرامة التكوينيّة للإنسان، والواقع أنّ هدف المدح فيها هو مدح فعل اللّه، وإذا كانت للإنسان فضيلة، فهي باعتبار أنّه متعلّق بالتكريم الإلهيّ، وإلّا فإنّه -حسب النظرة العميقة- تكون تلك الكرامات للّه، ولكنّه في المجال الذي تتحقّق فيه الأفعال الاختياريّة، فإنّه لا يمكن عدّه مجالًا للكرامة العامّة والشاملة لكلّ أفراد الإنسان.

فمن الناحية القيميّة ليس للإنسان ميزة خاصّة على جميع الموجودات، وليس الناس متساوين، فبعض الناس أحطّ من الحيوانات كما تشير الآيات: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[٣]، ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ

---

[١]- سورة التين، الآية ٦.

[٢]- سورة المعارج، الآية ٢٠.

[٣]- سورة الفرقان، الآية ٤٤.

هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَـٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[١]، وبعضهم يصعد في سلّم التكامل إلى الحدّ الذي يستحقّ فيه سجود الملائكة أمامه.

والنتيجة هي أنّ الإنسان في بدء وجوده يتمتّع باستعدادات تكوينيّة أكثر من الحيوان والنبات والجماد، وهو يستطيع أن يتكامل بهذه الاستعدادات ليرتفع على الموجودات كلّها، وهو قادر أيضًا على إهدار كلّ كمالاته، فيسقط إلى مستوى يصبح فيه أحطّ من الحيوانات.

خامسًا- الاختيار الإنسانيّ

من العوامل والمفاهيم المكرّسة في القرآن الكريم، والمرتبطة بفهم الإنسان ودوره وقدراته، هو عامل «الاختيار».

وقد أكّد القرآن على أهمّيّة الإرادة الإنسانيّة في تحقيق الذات والآخر، ونفي الجبر وسلطة المجهول على الإنسان. وفيما يلي نستعرض الآيات القرآنيّة الدالة على الاختيار، كما نتناول الآيات التي قد يستفاد منها الجبر، لنصل إلى مفهوم قرآنيّ حول الجبر والاختيار من خلال مراجعة القرآن الكريم والتأمّل في الآيات التي تتحدّث عن قدرات الإنسان واختياره وإرادته الذاتيّة، حيث ندرك أنّ الإنسان يملك قراراته، وأنّ باستطاعته التحكّم بما يختاره.

وأمّا الآيات القرآنيّة الدالّة على الاختيار فهي:

أوّلًا: مجموعة الآيات الدالّة على الاختبار والامتحان

كقوله -تعالى-: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[٢].

[١]- سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

[٢]- سورة الدهر، الآية ٢.

وقوله -تعالى-: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾[١] وغيرها.

فإنّ هذه المجموعة تثبت وجود الاختيار من الله تعالى للإنسان، ولولا الاختيار لأصبح الامتحان عبثيًّا وبلا جدوى، فالامتحان يستلزم الاختيار، وإلّا فلا يستقيم دونه.

وثانيًا: الآيات الدالة على الوعد والوعيد والتبشير والإنذار.

كقوله -تعالى-: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾[٢].

وقوله -تعالى-: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾[٣].

وقوله -تعالى-: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[٤].

بتقريب: عبثيّة الإنذار والتبشير والوعد والوعيد من دون وجود الاختيار في الإنسان.

وثالثًا: الآيات الدالّة على أخذ العهد والميثاق من الإنسان:

مثل قوله -تعالى-: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ ۖ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ وَأَنِ اعْبُدُونِي ۚ هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾[٥].

وقوله -تعالى-: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾[٦].

ولو كان الإنسان مجبورًا في أفعاله، لما كان للعهد الإلهيّ مع الإنسان من معنى.

---

[١]- سورة الكهف، الآية ٧.

[٢]- سورة الملك، الآية ٨.

[٣]- سورة البقرة، الآية ٢٥.

[٤]- سورة البقرة، الآية ٣٩.

[٥]- سورة يس، الآية ٦٠-٦١.

[٦]- سورة البقرة، الآية ٨٣.

المطلب الأوّل: معنى الاختيار

إنّ لفظة «**الاختيار**» في العرف العامّ، وفي المباحث النظريّة تطلق في عدّة موارد:

أوّلًا: في مقابل الاضطرار

كما هو الحال في الفقه، حيث نقول: لا يجوز أكل الميتة اختيارًا؛ لما ورد في قوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ۖ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1].

ثانيًا: في مقابل الإكراه

كما نقول في القضايا الحقوقيّة (المعاملات) إن «بيع المكرَه باطل»، أي: لا يترتّب عليه أثر ولا يوجب انتقال مال من ملكيّة شخص إلى آخر، فيما لو أجبر بالإكراه أن يخضع للمعاملة.

والفرق بين «**الاضطرار**» و«**الإكراه**» أنّ الأوّل يتحقّق من دون قهرٍ وضغط من خارج الفعل (باعتبار أنّ الاضطرار ينشأ من ظروف وملابسات الفعل نفسه)، بخلاف الإكراه، حيث يُفرض على الإنسان من خلال قوّة ضاغطة من الخارج.

ثالثًا- الاختيار بمعنى القصد والانتخاب

بمعنى أنّ الإنسان حينما يلتفت إلى أمرٍ ما، ويتصوّر جميع أطرافه وما يترتب عليه من مصالح ومفاسد، تنشأ عنده إرادة الفعل أو الترك، أي تارة يصمّم على فعل شيء، وقد يكون بمعنى ترك ذلك الشيء، ويعبّر عن هذه الحالة بالاختيار، ويعبّر عن الشخص هذا بـ«**الفاعل بالقصد**» حسب المصطلح الفلسفيّ.

---

[١]- سورة البقرة، الآية ١٧٣.

رابعًا- الاختيار يأتي مقابل الجبر

الاختيار بهذا المعنى له معنى واسع، ومقتضاه أن يحصل الأمر نتيجة القناعة والرضى في الإنسان، والنسبة بين الاختيار بالمعنى الأخير والاختيار بالمعنى الثالث والثاني والأوّل، هي نسبة العموم والخصوص المطلق؛ لأن الاختيار الذي يقابل الجبر يشمل «الفاعل بالعناية»، و«الفاعل بالرضى»، و«الفاعل بالتجلّي» على حد تعبير الفلاسفة (الحكماء المسلمين)، إضافة إلى «الفعل بالقصد».

المطلب الثاني: الاختيار المنوط به التكليف

- إنّ الاختيار الذي هو أساس التكليف والمسؤوليّة في الإنسان، ويميّز به الإنسان عن الحيوان (الذي تتحكّم فيه الغرائز) هو الاختيار بمعنى «**الفعل الإراديّ والمقصود**»، أي المعنى الثالث من المعاني المذكورة للاختيار.

إنّ الأفعال الإنسانيّة يرافقها صراعٌ داخليّ في الإنسان؛ وذلك لوجود الميول والتوجّهات المختلفة التي تصطدم، كالطاقات المختلفة التي تؤثّر على جسم معيّن من جهات مختلفة، كتأثير قدرة الجاذبيّة في المغناطيس على الحديد الذي يجاوره، فإن وقعت قطعة من حديد بين مغناطيسين، فما يتحقّق في الخارج هو أنّ الطاقة الأكثر تأثيرًا تلغي الطاقة الأقلّ تأثيرًا، هذا ما يحصل في المغناطيس والطبيعة. وأما في الإنسان فليس الأمر كذلك دائمًا، وسببه وجود الإرادة وقدرة الانتخاب في الإنسان، فباستطاعة الإنسان أن يقف من خلال هذه القدرة (**الإرادة**) أمام القوى الضاغطة من (الخارج) ومن (الداخل)، بخلاف الحيوان، حيث يستسلم أمام الغرائز ولا يملك الإرادة للوقوف والصمود أمامها، والميزة الأساسيّة للإنسان إضافة إلى «**قدرة العقل**» هي «**الإرادة**»، وكذلك الإحساس بالمسؤوليّة الذي يرتكز على هذه «الميزة».

ثمّ هل «**الاختيار**» الذي سبق شرحه مختصّ بالإنسان؟ أم هناك مخلوقات أخرى تتّصف بالاختيار أيضًا؟

ما يُستفاد من بعض الآيات القرآنيّة، وجود التكليف للجنّ، وهذا بدوره يستلزم

القدرة لديه على الاختيار، كقوله -تعالى-: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا﴾[١].

كما استفاد بعض المفسّرين من بعض الروايات[٢]، والآيات القرآنيّة كقوله -تعالى-: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ ۚ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[٤]. وجود «الاختيار» في غير الإنسان من المخلوقات.

الآيات التي يشمّ منها رائحة الجبر

في مقابل الآيات التي استفدنا منها الاختيار، توجد آيات يشمّ منها رائحة الجبر، مثل قوله -تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[٥]، حيث يُستفاد منها أنّ الله تبارك و-تعالى- قادر على مشيئة خارج مشيئة الإنسان، وقوله -تعالى-: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[٦]، حيث نفهم منها أنّ الإيمان والكفر في الإنسان منوط بإذن الله، وليس بيد الإنسان، ويستفاد ذلك من جميع الآيات التي تتحدّث عن القضاء والقدر الإلهيّين وأنّه محكوم بهما في حياته في الحاضر والمستقبل.

إنّ هذه الآيات تنافي مبدأ الاختيار فيما إذا كانت تثبت إرادة الله -تعالى- في محلّ إرادة الإنسان، بمعنى أنّ التنافي يتحقّق بالفعل لو كان مصبّ الأدلّة الدالّة على الاختيار والجبر والقدر أمرًا واحدًا (أي إرادة الإنسان)، إلاّ أن هذه الآيات لا تتعارض مع ما دلّ على اختيار الإنسان؛ لأنها تثبت إرادة الله -تبارك وتعالى- في طول إرادة الإنسان، بمعنى أنّ ما يقوم به الإنسان من فعل بإرادته إنّما يدخل بمبادئه ومناشئه وآثاره تحت إرادة الله -تعالى-، من دون أن تلغى إرادة الإنسان، والتزاحم بين الإرادتين يتحقّق

---

[١]- سورة الأنعام، الآية ١٣٠.

[٢]- راجع: الحويزي، تفسير نور الثقلين، ج١، ص٧١٥-٧١٦.

[٣]- سورة التكوير، الآية ٥.

[٤]- سورة الأنعام، الآية ٣٨.

[٥]- سورة التكوير، الآية ٢٩.

[٦]- سورة يونس، الآية ١٠٠.

فيما إذا كانتا في عرض بعضهما، ولا مجال للتزاحم فيما إذا تحقّقا في طول بعضهما البعض، والمقصود من «**الإذن**» الوارد في الآية الكريمة هو «**الإذن العامّ**» الذي يتحقّق من خلال إعطاء الله تبارك وتعالى للإنسان القدرة على الاختيار، وليس المقصود منه «**الإذن الخاصّ**» في كلّ فعل جزئيّ وواقعة شخصيّة حتّى يتنافى مع اختيار الإنسان.

وثمّة روايات استفاد منها بعض المتكلّمين الجبر، كأخبار الطينة، والحديث المعروف: «**السعيد سعيد في بطن أمّه والشقيّ شقيّ في بطن أمّه**».

أوّلًا: لا بدّ في هذه الروايات من البحث في السند، حيث إن الكثير منها لا يخلو من مناقشة سنديّة.

ثانيًا: بعد الإذعان بصحّة السند في هذه الروايات نقول: إنّها تتحدّث عن مرحلة «**الاقتضاء**» دون مرحلة «العلّة التامّة»، فالولد الذي يتولّد من أبوين صالحين: تقتضي طينته (سواء أكان المقصود منها العامل الوراثيّ «**الجينات**» أم غيرها) أن يكون صالحًا، والعكس صحيح أيضًا، فالولد الذي يتولّد من أبوين غير صالحين تقتضي طينته أن يكون غير صالح، إلاّ أنّ الطينة عامل في جنب العوامل المختلفة المؤثّرة في تكوين الولد، وليس عاملًا حاسمًا، بل مقتضيًا لذلك. إنَّ شبهة الجبر تأتي لو كانت الطينة، علّة تامّة وعاملًا حاسمًا في تقرير مستقبل الولد، إلاَّ أنّ الأمر ليس كذلك، فلا تأتي شبهة الجبر.

ثالثًا: نقول إنّ الطينة ليس لها أيّ دور (لا في الجانب الإيجابيّ ولا في الجانب السلبيّ في الإنسان) والمقصود من: «**السعيد سعيد في بطن أمّه والشقيّ شقيّ في بطن أمّه**» هو الكلام عن علم الله -تعالى- بهذه الطريقة.

المطلب الثالث: العوامل المؤثّرة في اختيار الإنسان

أشرنا فيما سبق إلى أنّ تحقيق الكمال الإنسانيّ لا يحصل إلّا من خلال العبور بالاختيار الإنسانيّ، وليختار الإنسان أمرًا أو طريقًا أو يأخذ موقفًا، فلا بدّ له من:

أوّلًا: معرفة ما يختار.

وثانيًا: أن تتكّون عنده ميولات واندفاعات واتجاهات معيّنة لينتخب واحدًا منها.

وثالثًا: أن يقدر على اتخاذ القرار وأخذ الموقف.

وفيما يلي عرض هذه العوامل وبيان دورها في الاختيار:

١- المعرفة

إنّ الآيات المرتبطة بقضيّة المعرفة في القرآن الكريم عديدة، والبحث التفصيليّ واستعراض جميع الآيات يتطلّب بحثًا وجهدًا إضافيًا، من هنا، ولرعاية الإيجاز والاختصار نختار آيتين فقط، ونبحث حولهما، من الآيات التي تتحدّث عن «**المعرفة**» وترتبط باختيار الإنسان أيضًا قوله تعالى: ﴿**إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾، حيث نستفيد من هذه الآية الكريمة أنّ «**الابتلاء**» يتطلّب السمع والبصر، وهل «السمع» و«البصر» لهما «الدور» الآليّ والطريقيّ (على حدّ تعبير علماء الأصول) أم أنّ السمع والبصر لهما «دور ذاتيّ»؟.

بقليل من التأمّل في «السمع» و«البصر» كأداتين لارتباط الإنسان بالخارج نفهم أنّ مطلوبيتهما طريقيّة؛ لأنّ «الاختيار والامتحان» ثابتان لفاقد «السمع « و«البصر» أيضًا، فالمقصود منهما هو «المعرفة»، ولقد أطلق في الآية الكريمة «الوسيلة» وأريد منها «ذو الوسيلة»، وبتعبير آخر أطلقت «المقدمة» والمقصود منها هو «ذو المقدّمة».

والآية الثانية في هذا المجال قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾[١].

يمكن أن نطرح الأسئلة التالية حول هذه الآية والآية السابقة ومثيلاتها:

أوّلًا: هل الإنسان لا يملك أيّ نوع من «**المعرفة**» قبل الولادة؟

ثانيًا: هل يتمّ تحصيل «**المعرفة**» من خلال هذه الطرق الثلاثة فقط (السمع والبصر والفؤاد)؟

---

[١]- سورة النحل، الآية ٧٨.

ثالثًا: ما هو وجه ذكر هذه الطرق الثلاث دون غيرها؟

رابعًا: ما المقصود من الفؤاد في الآية الكريمة؟

تمهيد

للإجابة على الأسئلة نحتاج إلى تمهيد، ونقول: من خلال المعطيات يمكن القول إنّ كلّ موجود مجرّد ومستقلّ يعلم بنفسه (بالعلم الحضوريّ)، فالآية الكريمة حينما تقول: «لا تعلمون شيئًا» لا تتطرّق إلى العلم الحضوريّ الحاصل للنفس.

ثمّ إنّ أغلب العلماء يعتقدون أنّ الإنسان يملك معارف فطريّة، فالآية لا تعني هذه العلوم أيضًا.

كما أنّ هناك روايات يستفاد منها أنّ المعصومين من الأنبياء والأئمّة كانوا أصحاب العلم والمعرفة قبل أن يولدوا؛ لأنّ بعض الروايات تتحدّث عن كلام بعض هؤلاء مع أمّهاتهم وهم في بطونهنّ، كما أنّهم كانوا يسبّحون الله تعالى وهم في بطون أمّهاتهم.

- هنا نحن بين موقفين (جوابين):

أوّلًا: أن ننكر هذه الروايات ونقول إنّها ليست بمعتبرة (بعد البحث في سندها)، وأنّها روايات مجعولة، وأنّها إسرائيليّات زرعها اليهود في وسط المسلمين. وبالنتيجة نقول إنّ هذه القضايا غير ثابتة بالنسبة إلى الأنبياء والأئمّة عليهم السلام.

ولكن إنكار هذه الروايات غير صحيح، لجهات:

العديد من علماء الحديث والرجال يصحّحون هذه الروايات ويتلقّونها بالاعتبار والقبول.

العديد من هذه الروايات تعدّ من حيثيّات العصمة وشؤونها ويصعب تجاوزها، خصوصًا حسب التصوّر الشيعيّ الإماميّ للعصمة.

ثانيًا: أن نقبل بهذه الروايات أو قسمًا منها، ونقول إنّ قوله تعالى: «لا تعلمون شيئًا» لا تشمل المعصومين من الأنبياء والأولياء، وأنهم مستثنون إمّا تخصّصًا أو تخصيصًا لتلك

الروايات التي وردت بشأنهم.

بعد هذا التمهيد نأتي لنجيب على الأسئلة التي طرحناها حول الآية الكريمة:

الجواب عن السؤال الأوّل: لا بدّ أن نعلم أنّ للعلم عدّة إطلاقات:

الأوّل: الإطلاق العرفيّ، والعلم في العرف يعني خصوص العلم الواعي (وجود العلم والوعي به).

الثاني: الإطلاق الفلسفيّ: حيث يرى للعلم مراتب، إضافة إلى العلم الواعي، الفلسفة تعترف بنوعين آخرين من العلم، وهما: العلم اللاواعي والعلم نصف الواعي، ففي كلا القسمين العالم لا يملك إدراكًا بالنسبة إلى علمه، مع الفرق بأنّ العلم نصف الواعي يتمّ الإدراك بالنسبة إليه من خلال عمليّة التداعي، والعلم اللاواعي لا يحصل الإدراك به حتى من خلال التداعي.

والقرآن يجاري العرف في استعمالاته، ومقصوده من العلم معناه العرفيّ: أي العلم الواعي، فالقرآن حينما يقول: «لا تعلمون شيئًا» ينظر إلى العلم من خلال النظر العرفيّ، وهذا لا ينافي أن يعلم أنَّ أمرًا خارج دائرة الإطلاق العرفيّ للعلم؛ لذا نجد أنّ القرآن نفسه يشير في بعض آياته إلى وجود العلم الحضوريّ في الإنسان، مثل قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾[1]، مشيرًا إلى وجود العلم الفطريّ في الإنسان بمعرفة الله تعالى.

الجواب عن السؤال الثاني والثالث:

إنّ الطرق إلى المعرفة غير منحصر بالطرق الثلاثة (السمع والبصر والفؤاد)، إلّا أنّها الأكثر أهمّيّة وتداولًا بالنسبة إلى عامّة الناس، فمثلًا هناك حاسة اللمس والذوق والشم في الإنسان لم تشر الآية إليها؛ لكونها من الأمور العاديّة وغير ذات أهمّيّة، كما لم تشر الآية إلى «**الوحي**» و«**الإلهام**» مع أنّهما من طرق «**المعرفة**» كونهما خاصّتين بأولياء الله. (خصوصًا بالنظر إلى أنّ المقصود في الآية الكريمة التعرّض إلى المعرفة المنوط بها عرفان الحقّ والتكليف، وفي هذا المجال فإنّ الطرق الثلاثة الأكثر دخلًا وإحاطةً من غيرها).

---

[1]- سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

الجواب عن السؤال الرابع: ما هو المقصود من لفظة «**الفؤاد**» في القرآن؟

يستعمل القرآن الكريم الفؤاد بمعنى القلب، وللقلب معنى في عصرنا، وهو الجهاز العضويّ الذي يتمّ من خلاله ضخّ الدم في الشرايين والأوراد. والقرآن لا يقصد من القلب والفؤاد هذا المعنى، بل يستعمل المعنى العرفيّ العام السائد في عصر نزول القرآن الكريم، فالعرف العام كان يفهم من القلب والفؤاد معنًى يساوق مصدر الإدراك والعواطف في الإنسان، وجريًا على هذا الإطلاق العرفيّ نجد أنّ القرآن يقول: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[1].

فالقلب والفؤاد في الاستعمال القرآنيّ، هو مركز الإدراك، كما أنّ المقصود من «**الصدر**» في الاستعمال القرآنيّ هو «**مرتبة من الباطن** «، فحينما يقول تعالى: «إنّ الله عليم بذات الصُّدور»، أي عليم بخفايا الأمور.

ومن هنا، وجريًا على هذا الاستعمال القرآنيّ نسب إلى القلب والفؤاد «الإدراك» و«الفعل الواعي» في: قوله -تعالى-: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾[2].

وقوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[3].

وقوله -تعالى-: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا ۖ إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[4].

وقوله -تعالى-: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[5].

وقوله -تعالى-: ﴿طُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾[6].

---

[١]- سورة الحج، الآية ٤٦.

[٢]- سورة الحج، الآية ٤٦.

[٣]- سورة الأنفال، الآية ٢.

[٤]- سورة القصص، الآية ١٠.

[٥]- سورة الحجرات، الآية ١٤.

[٦]- سورة التوبة، الآية ٨٧.

ولعلّ سبب صيغة الجمع في الآية الكريمة لكلمة الفؤاد، تعدّد الإدراكات، كما أنّ تقديم السمع والبَصر على الفؤاد وجهه أنّهما أدوات ووسائل لجمع المعلومات التي يتمّ النظر في الفؤاد.

هل باستطاعة الإنسان لو أحسن استخدام هذه الأدوات المعرفيّة التي يمتلكها (السمع والبصر والفؤاد وغيرها) أن يدرك المصالح والمفاسد الواقعيّة في حياته الفرديّة والاجتماعيّة من دون أن يحتاج إلى أدوات خارج نطاق ذاته؟

يستند بعض المفسّرين إلى آيات من القرآن الكريم للاستدلال على أنّه ليس بمقدور الإنسان من خلال الأدوات المعرفيّة التي يمتلكها أن يصل إلى المصالح والمفاسد الواقعيّة في حياته. من هذه الآيات قوله -تعالى-: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[١]، حيث يُستفاد من هذه الآية أنّ نطاق علم الإنسان محدود ولا يستطيع الإنسان بما يملك من العلم القليل (بلغ ما بلغ) أن يحيط باحتياجاته، وأن يستهدي سبل الخير والسعادة في الدنيا والآخرة، كما يمكن الاستناد للغرض نفسه بقوله -تعالى-:

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ ۖ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ۖ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[٢].

حيث يستفاد منها أيضًا محدوديّة علم الإنسان، وأنّه ليس باستطاعته الوصول إلى واقع الأمور وحقيقتها من خلال هذه الأدوات، ومن هنا، فإنّه لا بدّ من افتراض البديل الآخر للنهوض بالإنسان إلى السعادة في الدنيا والآخرة، والطريق الآخر هو «الوحي» الذي يتلقّاه النبيّ والرسول بصور مختلفة وردّ تفصيلها في القرآن الكريم.

١-١- المعرفة بالوحي

ما هي حقيقة الوحي؟ وأيّ نوع من المعرفة؟ هل هو علم حصوليّ أم حضوريّ؟

ما يُستفاد من خلال القرآن الكريم والروايات الواردة في مجال الوحي أنّ الكلام تارة

[١]- سورة الإسراء، الآية ٨٥.

[٢]- سورة البقرة، الآية ٢١٦.

يلقى على الرسول، أو يراه مكتوبًا، ثمَّ إنّ الاستماع إلى الكلام ورؤية الكتابة قد يحصل بالنسبة إلى النبيّ بالعلم الحضوريّ، إلاّ أنّ انعكاسه في الذهن يكون علمًا حصوليًّا، كما يمكن أن نتصوّر أنّ قسمًا من الوحي كان حضوريًّا خالصًا، ولكن النبيّ صلى الله عليه وآله كان يفسّره تفسيرًا حصوليًّا.

ثمّ إنّ القرآن قد ينسب «**الوحي**» إلى غير الأنبياء، بما يوحي أنّ تلقّي « **الوحي** » غير منحصر بالأنبياء عليهم السلام: في مثل قوله -تعالى-: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي ۖ إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾[1].

وما ورد حول مريم عليها السلام في قوله -تعالى-: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾[2].

« **فالوحي**» قد يكون لغير النبيّ صلى الله عليه وآله.

وحمل بعض المفسّرين الآخرين «**الوحي**» في هذه الآيات على الإلهام: وقال: إنّ الوحي بمفهومه القرآنيّ والدينيّ يختصّ بالأنبياء. ثم إنّ «الوحي» الذي يتلقّاه «النبيّ» هل يختصّ بمجال التبليغ والرسالة أم هو أعم من ذلك؟ وبتعبير آخر: هل يدرك الأنبياء جميع حقائق الكون بالوحي؟ أم يختصّ تلقّيهم للوحي بمجال الرسالة؟

مقتضى البرهان (قاعدة اللطف وقاعدة نقض الغرض) هو أن يدرك الأنبياء بالوحي كلّ معرفة يحتاج إليها الإنسان للوصول إلى الكمال (الهداية)، ولا يكون للعقل إليها سبيل، ولكن في مطلق الأحوال (حسب القاعدة المنطقيّة «**أنّ إثبات شيء لشيء لا ينفي ما عداه**»). فمن الممكن أن يطّلع الأنبياء من خلال الوحي على أمور أخر خارج دائرة المعارف المرتبطة بوصول الإنسان إلى الكمال.

---

[1]- سورة القصص، الآية ٧.

[2]- سورة آل عمران، الآية ٤٥.

١-٢- الغيب وموقع الأنبياء منه

ثمّ إنّ الكلام عن دائرة علم الأنبياء من خلال الوحي يؤدّي بنا إلى البحث عن «**الغيب**» ودائرة اطّلاع الأنبياء عليه، ما هي دائرة اطلاع الأنبياء على الغيب؟ وهو طريقهم إلى ذلك؟

يحصر القرآن الكريم من خلال بعض آياته نطاق الغيب بالله تبارك وتعالى، ويعدّ «الغيب» مما اختصّ بعلم الله -تعالى- مثل قوله -تعالى-: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾[١].

وقوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ﴾[٢].

وقوله -تعالى-: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾[٣].

ويُستفاد من هذه الآيات وغيرها أنّ الغيب مما اختصّ به الله تبارك و-تعالى- ولا سبيل لأحد إليه. إذن فما هو المقصود من علم الأنبياء ومعارفهم الغيبيّة. القرآن لا يثبت قدرات وأدوات زائدة على ما يملكها الإنسان بالنسبة إلى الأنبياء، إنّما يركّز على الخصوصيّة الكبرى للأنبياء، وهو تلقّيهم للوحي «إنّما أنا بشرٌ مثلكم يوحى إليّ».

فالمعارف الغيبيّة للأنبياء هي محصورةٌ بما يحصلون عليها من خلال الوحي، وهذا ما يؤيّده القرآن الكريم، في مثل قوله -تعالى-، (متحدّثًا عن قول عيسى عليه السلام): ﴿أُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾[٤].

وقوله: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۚ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ﴾[٥]. وهذا المعنى للغيب هو الذي يؤكّده الإمام عليّ عليه السلام في «نهج البلاغة»، فكما هو معروف فإنّ الإمام كان يردّد كثيرًا، -خصوصًا في أواخر عمره الشريف-، قوله: «**سلوني قبل أن**

---

[١]- سورة النمل، الآية ٦٥.

[٢]- سورة يونس، الآية ٢٠.

[٣]- سورة الأنعام، الآية ٥٩.

[٤]- سورة آل عمران، الآية ٤٩.

[٥]- سورة آل عمران، الآية ٤٤.

تفقدوني»[١]، ففي ذات مرة سُئل أحد الحضور عن الإمام عليه السلام وهو يردّد هذه الجملة: هل تعلم الغيب؟ أجاب الإمام: «**ليس هو بعلم غيب، وإنّما هو تعلّم من ذي علم**» مؤكّدًا على الجانب التعليميّ الذي حصل له بواسطة الوحي. فالاطّلاع على الغيب يحصل للنبيّ والوليّ من خلال تعليم الله تبارك و-تعالى- إيّاهم، أي يطّلع النبيّ صلى الله عليه وآله على الغيب من خلال الوحي، كما يطّلع الوليّ من خلال النبيّ على الغيب؛ ولذا ورد قوله -تعالى-: ﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ**﴾[٢].

٢ـ القدرة

وأمّا الشرط الثاني والعامل المؤثّر الآخر في الاختيار هو **القدرة**، ومن خلال نظرة عامّة يمكن تقسيم القدرات التي يمتلكها الإنسان إلى أربعة أقسام:

القدرات الطبيعيّة: حيث يستطيع الإنسان بالاعتماد على قدراته الجسميّة الطبيعيّة أن يحقّق الفعل في الخارج.

القدرات التقنيّة: وهي القدرات التي يحصل عليها الإنسان من خلال تعرّفه على القواعد والسنن الحاكمة في الطبيعة والذي يستطيع من خلالها أن يوسّع من دائرة تصرّفه في الطبيعة بالاعتماد على التكنولوجيا والأدوات الصناعيّة.

القدرات الاجتماعيّة: وهي القدرات المتوفّرة في المجتمع، وباستطاعة الإنسان أن يستثمر القدرات من خلال المعرفة الاجتماعيّة والنفسيّة ومجالاتها لصالح الإنسان أفرادًا وجماعات.

القدرات غير الطبيعيّة (الماورائيّة): وهي القدرات الروحيّة والإلهيّة التي يستعين بها الإنسان في مواردها، فيتمكّن من أن يخرق القوانين الطبيعيّة السائدة ويتجاوزها في بعض الصور.

---

[١]- الإمام علي(ع): نهج البلاغة، الخطبة، ٩٢.

[٢]- سورة الجن، الآية ٦٢.

٢-١- القدرات الطبيعيّة

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه القدرات في جملة من آياته، **أوّلًا:** ورد الحديث عن القدرات الطبيعيّة ضمن آيات بيّنات، فتارة يتحدّث القرآن عن القدرات التي وهبها الله للإنسان، حيث يتمكّن من خلالها التصرّف في الطبيعة في مثل قوله -تعالى-: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[١].

وقوله -تعالى-: ﴿وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا﴾[٢].

وقوله -تعالى-: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾[٣].

وثانية يتحدّث القرآن الكريم عن القدرات الطبيعيّة التي يؤثّر من خلالها الإنسان في الطبيعة غير الجامدة (الحيوانات):

مثل قوله -تعالى-: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ﴾[٤].

وقوله -تعالى-: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾[٥].

وثالثة يتحدّث القرآن عن القدرات الطبيعيّة التي يؤثّر الإنسان من خلالها في الإنسان الآخر، كالإحسان للمحتاجين، والتعاون والتعاضد، والقتل والظلم، والسرقة و... والغرائز الطبيعيّة التي منحها الله للإنسان - كالقدرات الجنسيّة، وورد في القرآن قوله -تعالى-:

---

[١]- سورة لقمان، الآية ٢٠.

[٢]- سورة الأعراف، الآية ٧٤.

[٣]- سورة النحل، الآية ١٤.

[٤]- سورة النحل، الآية ٥.

[٥]- سورة النحل، الآية ٨٠.

﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾[١].

ثانيًا: ورد في القرآن الكريم الحديث عن القدرات التقنية التي يمتلكها الإنسان، سيّما من خلال العلوم الإخباريّة، في مثل قوله -تعالى-: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾.

وقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّن بَأْسِكُمْ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا ۖ يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ ۖ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾[٣].

أو القدرات التي يحصل عليها الإنسان من طرق غير عاديّة -كالسحر مثلًا-، كما في قصّة فرعون، حيث يقول تعالى:

﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ﴾[٤]. أو كما في قصّة هاروت وماروت في قوله -تعالى-: ﴿وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾[٥].

ثالثًا: ورد في القرآن الكلام عن القدرات التي منحها الله للإنسان، ويتمكّن من خلالها أن يسخّر بعضهم بعضًا.

كما ورد ذلك في قصّة إبراهيم مع النمرود في قوله -تعالى-: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي

---

[١]- سورة البقرة، الآية ٢٢٣.

[٢]- سورة الأنبياء، الآية ٨٠.

[٣]- سورة سبأ، الآية ١٠.

[٤]- سورة الأعراف، الآية ١١٦.

[٥]- سورة البقرة، الآية ١٠٢.

حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾[٢].

٢-٢- القدرات الماورائيّة

رابعًا: وقد أشار القرآن الكريم إلى القدرات الماورائيّة ضمن آيات تارة بالحديث عن القدرات النفسيّة (الروحيّة) للإنسان -كما في قصّة السامريّ والعجل-، حيث استطاع السامريّ من خلال أمور ماورائيّة (على تفسير) أن يقلّد الجهاز الذي أبدعه صوت العجل، في قوله -تعالى-: ﴿عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ﴾[٣]. لأنّ السامريّ يقول: ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ﴾[٤] فكان هذا الإبداع بتأثير من موضع قدم الملك جبرائيل.

وأخرى، يشير القرآن إلى المعاجز التي تمّ للأنبياء كموسى وعيسى وسليمان وغيرهم، كما ورد ذلك في الآيات والسور الآتية (آل عمران/ ٤٩، المائدة/ ١١، الأنبياء/ ٨١-٨٢، وص/ ٣٦-٣٧).

فتبيّن مما ذكرنا الجوانب المختلفة للقدرات التي يمتلكها الإنسان من خلال القرآن الكريم، ويستطيع الإنسان أن يستعين من هذه القدرات أو بعضها لحسم الاختيار فيما يريد، من إقرار أمر أو اتّخاذ موقف و...

---

[١]- سورة البقرة، الآية ٢٥٨.

[٢]- سورة الزخرف، الآية ٣٢.

[٣]- سورة طه، الآية ٨٨.

[٤]- سورة طه، الآية ٩٦.

٣- الرغبة والاندفاع

سبق أن ذكرنا أنّ عمليّة الاختيار منوطةٌ بشرطي المعرفة والقدرة، وكذلك المسؤوليّة والتكليف مشروطان بهذين الشرطين، إلاّ أن ثمّة شرطًا خاصًا للاختيار لا يشاركه التكليف ويعدّ شرطًا تكوينيًّا للاختيار، وهو حصول «الاندفاع» و«الرغبة» نحو عمل وفعل في الإنسان حتّى يبادر إلى الاختيار؛ لأنَّ الاختيار في الواقع هو التبلور الخارجيّ لرغبة الإنسان وميله الباطنيّ.

و«**الميول**» الداخليّة في الإنسان تنقسم حسب تقسيم إلى أقسام أربعة:

١. الغرائز.

٢. العواطف.

٣. الانفعالات.

٤. الإحساسات.

الغرائز: تعني الميول الطبيعيّة الموجودة في الإنسان والتي لها مناشئ عضويّة، كغريزة الأكل والشرب في الإنسان والحيوانات، فهذه الغريزة حاجة طبيعيّة من جهة ومرتبطة بالجهاز الهضميّ في الإنسان والحيوان من جهة أخرى. ومثله تمامًا غريزة الجنس، فهي من جهة حاجة إنسانيّة لجهة استمرار النسل البشريّ، وهي مرتبطة من طرف آخر بالجهاز التناسليّ في الإنسان وإفرازات الغدد الداخليّة في جسمه.

وأمّا العواطف: فهي نتيجة تعلّق إنسان بإنسان آخر، ولها مناشئ نفسيّة مثل عطف الوالدين بالنسبة إلى أولادهما وبالعكس، أو عطف شخص بالنسبة إلى قريبه أو صديقه، أو زوجه وزوجته، أو خطيبه أو خطيبته، أو مربيه أو معلمه، أو جيرانه و... وطبيعة الإنسان الاجتماعيّة والعلاقات القائمة بين المجتمعات والأسر تدعم هذه العاطفة وتؤثّر في توطيدها وتعميقها.

وأمّا الانفعالات: فهي حالات نفسيّة تحصل لدى الناس نتيجة إحساسهم بالضرر أو الغبن أو الغضب أو الإكراه أو النفرة (التنافر) أو غيرها، فهي ردود أفعال سلبيّة، وتكون في مقابل العواطف في الغالب.

وأمّا الإحساسات: فهي حالات خاصّة بالإنسان بعكس الميول الباطنيّة السابقة، حيث نجدها - بشكل أو آخر في الحيوانات أيضًا، فإنّها حالات خاصّة بالإنسان، كالإحساس بالتعجّب أو الاستحسان (حينما نواجه عملًا بارعًا ومميّزًا يحقّقه شخص ما). والاحترام والتبجيل (بالنسبة إلى الوالدين، أو المعلّم، أو الشخصيّات الدينيّة أو العلميّة أو الرموز و...). والعشق (أي الحبّ المفرط، خصوصًا إذا كان من نوعه البريء والمهذّب) كما يحصل عند الأولياء والعرفاء الصالحين، فإنّهم نتيجة حبّهم المتحمّس وانقطاعهم عمّا سوى الله تعالى ينفعلون بدرجة كبيرة ويتفاعلون مع الإرادة الإلهيّة، وأعلى درجات الإحساس هو الإحساس بالعبوديّة نحو الله تبارك وتعالى.

3-1- الارتباط المتبادل بين الميول الإنسانيّة

إنَّ الميول المكوّنة في داخل الإنسان قد يؤثّر بعضها على بعضها الآخر، وقد يوجب اجتماع ميول، إلى تحقيق أثر معيّن (كتكوين موقف أو سلوك أو اتّجاه أو أداء معيّن في الإنسان)، ولجهة صلة هذه الميول (الغرائز، والعواطف، والانفعالات، والإحساسات) بجهاز الإدراك الإنسانيّ ومستويات الإدراك في الإنسان نجد أنَّه يترتّب على التفاعل المتبادل بين هذه الميول من طرف وجهاز الإدراك عنده من جهة أخرى، إضافة إلى الجانب الذوقيّ والمعرفيّ في الإنسان، نتائج مختلفة.

وكمثال على ذلك، فإنَّ غريزة (الأكل والشرب) في الإنسان تتطلّب منه أن يملأ بطنه (المعدة أو الجهاز الهضميّ) بدرجة الإشباع إذا أحسّ بالجوع، وأن يشرب الماء بدرجة الإرواء، إلاّ أنَّ المطلوب في نفس الإنسان ليس ملء المعدة (كيفما كان). لأنَّ أغلب الناس يرغبون في تناول أنواع معيّنة من الأكل، وفي أجواء معيّنة، فمثلًا من حيث المكان

(المرغوب فيه هو الأكل على الشواطئ، في موقع مطلّ على الطبيعة، في البستان وعند الورود والأزهار)، ومن حيث الأجواء (في جو مرح، مع أفراد العائلة، الأصدقاء و...)، ومن حيث نوع الأكل (أنواع معيّنة من الأكل، ومعدّة ومطبوخة بطريقة خاصّة...) وغيرها.

فالمطلب الغريزيّ (فيما يرتبط بالأكل) هو ملء المعدة لا أكثر، لأنَّ الغريزة مرتبطة بالجهاز الهضميّ في الإنسان، وإذا خلت المعدة من الأكل فتترتّب على ذلك آثار في جسم الإنسان من خلال الصلة القائمة بين الجهاز الهضميّ وبين الجهاز الإدراكيّ (في المخ)، ونتيجة هذا الارتباط تصدر من المخّ مجموعة تعليمات عبر الأجهزة العصبيّة إلى الأجهزة المعنيّة في الجسم، فتبدأ الغدد المعنيّة بالإفرازات وتليها انقباضات متتالية في الجهاز الهضميّ وما يرافقها من الفعل والانفعال العصبيّ والكيميائيّ في هذا الجهاز، فيحسّ الإنسان بالجوع ويحتاج إلى الأكل (ملء المعدة بالمواد الغذائيّة).

وأمّا المتطلّبات الأخرى، فهي نتيجة التفاعل الحاصل بين غريزة الأكل مع حاسّة البصر، وحاسّة الذوق، وحاسّة الشم، وحاسّة السمع، والجهاز الإدراكيّ في الإنسان، وكذلك الأمر بالنسبة إلى باقي الغرائز الإنسانيّة كغريزة الجنس مثلًا.

3--2 تعارض الميول المختلفة

إنَّ الرغبات المكوّنة عند الإنسان مختلفة، فكلٌّ له نظامه الخاصّ ومجاله الخاص، فمجال الأكل المأكولات ولا ربط له بمجال اللبس والسكن، كما أنّ العواطف الإنسانيّة مجالها مختلف عن باقي الميول المكوّنة عند الإنسان وهكذا.

ويمكن أن يتحقّق في شخص أكثر من ميل ورغبة واندفاع، وفي مجالات مختلفة، وقد يستطيع الإنسان من تحقيق جميع رغباته، إلاَّ أنَّه لا يتمكّن من تحقيق ذلك في مجالاتها المختلفة، وقد تكون أسباب مختلفة ومتعدّدة تحول بينه وبين تحقيق رغباته، وقد يتّفق أنَّه لا يكون باستطاعته الجمع بين جميع المتطلَّبات والرغبات المكوّنة عنده، فعليه أن يضحّي ببعضها في سبيل تحقيق أخرى، وينصرف عن تلبية بعض هذه الرغبات، هنا بالخصوص يطرح موضوع الاختيار الإنسانيّ (بمعناه الخاصّ الذي ذكرناه).

وهنا يأتي الاختيار ويصبح أمرًا فعليًّا وناجزًا، وليمارس شخص اختياره يدخل في تحديد جهة الاختيار عوامل مختلفة على الخطّ، وكما سبق الكلام فإنَّ حركة الاختيار في الإنسان تعبُر من محطّات ثلاث:

أوّلًا: المعرفة.

ثانيًا: القدرة.

ثالثًا: الميل والاندفاع

ومثلّث (المعرفة، القدرة، والرغبة) يهيئ الأرضيّة للاختيار في الإنسان.

ويمكن تشبيه دور هذه العوامل الثلاثة في عمليّة الاختيار كالتالي: «فالميل» في الإنسان يوّلد «الطاقة اللازمة» للحركة. و«المعرفة» بمثابة الضوء الذي ينير الطريق ويؤمّن مسيرة الحركة، ويستطيع الإنسان من خلاله رؤية الأشياء كما هي، و«القدرة» العنصر الذي يستهلك الطاقة وتتمّ الحركة بواسطته، فالقدرة تترجم المعرفة على الأرض، ولكلّ ضلع من هذه الأضلاع الثلاثة أهمّيّته في عمليّة الاختيار.

٤- معاييرالانتخاب

إنّ الجانب الأساسيّ الذي يركّز «القرآن» و«الروايات» عليه في موضوع الاختيار في الإنسان هو «القيم» التي ينطلق منها الإنسان في اختيار عمل ما أو اتخاذ موقف معيّن، وخاصّة إذا أراد شخص أن يختار (بملء إرادته) فما هو الأساس عنده في هذا الاختيار؟ هذا هو السؤال الأساس في موضوع الاختيار هو المعايير، وهي التالية:

المعيار الأوّل: اللذّة: فقد يكون الأساس في الاختيار عند شخص اللذّة، فما يؤدّي إلى التذاذه يقع تحت اختياره، واللذّة بدورها تارة تكون لذّة مؤقّتة (من حيث الزمان) وأخرى لها أمد أطول زمانيًّا.

المعيار الثاني: المصلحة والمفسدة: والمشكلة الأساسيّة في قضيّة المصلحة والمنفعة هي عدم وجود تحديد دقيق ومقنّن للمصلحة والمنفعة.

المعيار الثالث: الكمال: أي ما يوجب ويؤدّي إلى كمال الإنسان، والكمال هو حصول ما ينبغي كما ينبغي لما ينبغي.

المعيار الرابع: الطاعة: بأن ينطلق الإنسان في الاختيار من زاوية التكليف والمسؤوليّة، فيبحث عن الدليل الذي يسقط عن ذمّته التكليف المتوجّه إليه في موارد مختلفة من قضايا الحياة.

٥- التوجيه القرآنيّ

حينما يتعرض القرآن الكريم إلى معالجة القضايا الإنسانيّة ذات الصلة بموضوع الاختيار والانتخاب في الإنسان ينظر إليها بأفق واسع جدًّا، ويعطي لكلّ ما تعرضنا من العناصر المرتبطة بالاختيار دوره الحقيقيّ، ولا يلغي أيّ عامل من هذه العوامل، فحينما يؤكّد القرآن على وجود الغرائز والرغبات الباطنيّة في الإنسان، فيقرّ بدورها وتأثيرها على الإنسان.

وحينما يشير إلى وجود نقاط ضعف في الإنسان، ففي جنبها يركّز على الأبعاد الإيجابيّة القادرة على التغلّب على تلك الميول وعلى موارد الضعف في الإنسان.

فمثلًا قوله -تعالى-: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾[١].

يعدّد الغرائز ونقاط الخلل والضعف الكامنة في شخصيّة الإنسان من خلال استعراضه لـ:

١- **حبُّ الجنس** (نتيجة الغريزة الجنسيّة الموجودة في الإنسان).

٢- **حبّ الجاه والموقع**؛ لأنَّ البنين في عصر نزول القرآن كانوا يجسّدون الاقتدار والموقع في التركيبة القبائليّة القائمة على القدارت الجسميّة المتجسّدة في البنين.

٣- **حبّ المال** (القناطير المقنطرة من الذهب والفضّة والخيل والأنعام والحرث).

---

[١]- سورة آل عمران، الآية ١٤.

ثمّ بعد ذلك يسعى القرآن لإيجاد التوازن بين تلك الرغبات ومسائل أخرى في شخصيّة الإنسان من خلال رسم الرؤية والتصوّر الإيمانيّ في الإنسان، هذا التصوّر القائم على أنَّ (الدنيا دار ممرٍّ وليست مقرًّا، وتليها الآخرة).

فنظريّة (المعاد) هي الضامن الأساس الذي يركزّ عليه القرآن في إيجاد التوازن في شخصيّة الإنسان المؤمن، حتى لا يفرط بغرائزه وحبّه للدنيا.

ومثله تمامًا قوله -تعالى-: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا ۖ وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ ۚ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾[1].

فكما أنّ القرآن يبرز الجوانب السلبيّة في شخصيّة الإنسان: المتمثّلة بالحرص، وعدم تحمّل المكروه، ومنع الإنسان الخير عن الآخرين كما في قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا...﴾[2] حيث يبرز الجوانب الإيجابيّة في الإنسان ويعالج النقاط السلبيّة بالنقاط الإيجابيّة، ففي ذيل الآية يقول: ﴿... إِلَّا الْمُصَلِّينَ...﴾[3]. حيث إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والبغي، ويوازن بها شخصيّة الإنسان المؤمن ويعالج الجوانب السلبيّة في وجوده من خلال نقاط القوّة...

هذه دراسة مختصرة ترسم لنا بعض معالم حقيقة الإنسان في القرآن الكريم، أمّا دراسة الإنسان في ضوء التصوّر القرآنيّ الكامل، فتحتاج إلى جهد أوسع يخرج بنا عن الإيجاز المطلوب في هذا البحث.

---

[1]- سورة الحديد، الآية ٢٠.

[2]- سورة المعارج، الآيات ١٩-٢١.

[3]- سورة المعارج، الآية ٢٢.

المبحث الثاني

نقد المباني الأنثروبولوجيّة لأسلوب الحياة

قراءة دينيّة في نظريّة علم النفس الفردي عند "أدلر"

أمير قربان بور لفمجاني[*]

تمهيد

الإنسان كائن فاعل وهادف يمضي قُدُمًا في مسار هذه الحياة التي يسعى فيها إلى إشباع غرائزه واحتياجاته المختلفة، ومن بينها: الاحتياجات الجسديّة والاقتصاديّة والنفسيّة والذهنيّة والاجتماعيّة. إنّ الأهداف والاحتياجات من جملة محرّكات الإنسان ودوافعه، وعلى الإنسان أن يحدّد لنفسه مسارًا محدّدًا ومشخّصًا من أجل الوصول إلى أهدافه في الحياة، ويطلق على هذا المسار أسلوب الحياة أو نمط الحياة[٢]. وإنّ أوّل من أدخل مصطلح أسلوب الحياة Life Style في علم النفس، هو ألفرد أدلر، وذلك في نظريّة علم النفس الفرديّ.

لقد شكّل أسلوب ونمط الحياة نقطة ارتكاز الكلام في نظريّة أدلر. إنّ الأشخاص إنّما يقومون بدورهم على أساس أسلوبهم الخاص في الحياة. وأسلوب الحياة هو المحدّد الرئيس لشخصيّة الفرد، ووهو الأساس الذي ترتكز عليها الرؤية الفكريّة لأدلر. إنّ أسلوب الحياة من أهمّ العناصر التي يقوم الإنسان بتنظيم حياته على أساسها، ويحدّد حركته في العالم والحياة في ضوئها[٣].

إنّ أسلوب ونمط الحياة يتعرّض إلى المسائل التي تعمل على بلورة صلب حياة الإنسان في العالم، وبعبارة أخرى: حيث يتمّ الحديث عن نمط الحياة أو أسلوب الحياة،

---

[*]- أستاذ مساعد في حقل الاستشارة، وعضو اللجنة العلمية في جامعة جيلان، رشت- إيران.

[٢]- أنظر: شفيع آبادي، عبد الله، راهنمائي ومشاوره شغلي ونظريّه هاي انتخاب شغل (الإرشاد والاستشارة المهنيّة ونظريّات انتخاب المهنة)، طبعة منقّحة ومزيدة، ص٤٥٠، انتشارات رشد، ط ١، طهران، ١٣٩١هـ.ش. (مصدر فارسي).

[٣]- أنظر: شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، نظريّه هاي مشاوره وروان درماني (نظريّات الاستشارة والعلاج النفسّي)، ص٩٣، مركز نشر دانشكاهي، ط ١٩، طهران، ١٣٩٢ هـ.ش. (مصدر فارسي).

يجب أخذ جميع المسائل التي يواجهها الإنسان في خضمّ الحياة بنظر الاعتبار، ومن هنا فإنّ أسلوب الحياة يشتمل على مساحة واسعة من سلوك الإنسان فيما يتعلّق بذاته وأسرته ومجتمعه وحتى البيئة التي يعيش فيها[١]. وعلى هذا الأساس وبالنظر إلى أهمّيّة مفهوم نمط الحياة، يعدّ الخوض في الأرضيّة الثقافيّة والقيَم الإسلاميّة أمرًا ضروريًّا؛ وذلك لأنّ نظريّات علم النفس لا تنشأ في الخلاء والفراغ، بل إنّ تبلورها يتوقّف على سلسلة من الأصول والركائز التاريخيّة والاجتماعيّة والفلسفيّة والشخصيّة. إنّ النظريّات تعكس شخصيّة المنظّر واحتياجاته، كما تعتبر نتاج العصر التي تظهر فيه، كما أنّ القوى التاريخيّة والاجتماعيّة تؤثّر على المنظِّر، ولفلسفة المنظِّر في المقابل دور في بلورة النظريّة[٢].

ومن الملاحظ أنّ جميع النظريّات التي يتمّ تدريسها في الجامعات الإيرانيّة في حقل علم النفس أو الاستشارة وبشكل عام في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، مترجمة في الغالب من أعمال ومؤلّفات كُتبت في البلدان الغربيّة، وفي الولايات المتحدة الأمريكيّة بشكل خاص، حيث يتمّ تدريس هذه المؤلفات المترجمة نفسها لطلاب الجامعات دون تغيير أو تصرّف. وحيث إنّنا نعيش في قطر إسلاميّ تسوده رؤية خاصّة إلى العالم والإنسان والقيَم والحياة، فيجب أن تخضع نظريّات علم النفس والاستشارة إلى النقد والنقاش في ضوء المباني الإسلاميّة، لكي تتناسب مع الثقافة الإسلاميّة بشكل أفضل، وفي هذه الحالة يبدو أنّ هذه النظريّات سوف تكون أكثر جدوائيّة ونفعًا. وعلى هذا الأساس فإنّ أخذ النسيج الثقافيّ والدينيّ لأبناء قطرنا ونقد النظريّات الاستشاريّة في ضوء متبنيات أغلب الناس (وهي تعاليم الإسلام بطبيعة الحال) تجعل من نظريّات المشاورة، ومن بينها نظريّة ألفرد أدلر، قابلة للاستفادة والتوظيف بعد أخذ الثقافة والقيَم الاجتماعيّة لقطرنا بنظر الاعتبار.

---

[١]- أنظر: پور أميني، محمد باقر، سبك زندگي: منشور زندگي در منظر امام رضا (ع) (نمط الحياة: بيان الحياة عند الإمام الرضا (ع)، ص١٧، انتشارات قدس رضوي، ط ١، مشهد المقدسة، ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

[٢]- أنظر: شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، نظريّه هاي مشاوره وروان درماني (نظريّات الاستشارة والعلاج النفسّي)، ص٩، ١٣٩٢ هـ.ش. (مصدر فارسيّ).

من وجهة نظر الاستشارة الثقافيّة المتعدّدة، يعدّ هذا الأمر من جملة الأمور التي يجب أن تقع ضمن سلّم أولويّات المستشارين؛ وذلك لأنّ الاتجاهات العلاجيّة التي يتمّ عرضها اليوم في مختلف الكتب الاستشاريّة مستوردة من الثقافة الأوروبيّة/ الأمريكيّة، وهي تقوم على سلسلة من القيَم الخاصّة؛ ولذلك فإنّ هذه الاتجاهات لا يمكن أن تنطبق على المراجعين من ذوي الخلفيّة العِرقيّة والقوميّة والثقافيّة وحتى الدينيّة المختلفة بشكل قاطع، وذلك لأنّ هذه الاتجاهات لا تلتزم الحياد من الناحية القيميّة، ولا يمكن تطبيقها على جميع الناس المنتشرين في مختلف بقاع الكرة الأرضيّة[١].

إنّ نظريّات علم النفس بشكل خاصّ، ونظريّات العلوم الإنسانيّة بشكل عامّ، لا تقبل الانطباق التامّ والكامل مع الثقافة الإسلاميّة؛ بسبب اشتمالها على المباني اللادينيّة والأسس العلمانيّة والإنسويّة، وإنّ طريق إصلاح هذه الآفات يستدعي استبدالها بالمباني والأسس الفلسفيّة والتنظيريّة الإسلاميّة، في إطار التفسير الإسلاميّ للنظريّات، وتحقيق إنتاج العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة أيضًا[٢]. وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى مفهوم نمط الحياة، ولا شكّ في أنّه بسبب تأثّر ذات هذه النظريّة بالمباني الأنطولوجيّة، والأنثروبولوجيّة، والقيميّة، والأبستمولوجيّة لعصر الحداثة، فقد تأثّر هذا المفهوم بدوره بهذه المباني أيضًا. وفي الحقيقة يمكن القول إنّ هذا المفهوم يقوم بدوره على أساس مبانٍ خاصّة، ومن هذه المباني الرؤية الأنثروبولوجيّة لألفرد أدلر.

التقسيمات الأنثرولولوجيّة لنظريّة أدلر

يتمّ تقسيم العناصر والمعتقدات المرتبطة بأسلوب الحياة من وجهة نظر ألفرد أدلر إلى أربع مجموعات، وذلك على النحو الآتي:

١ ـ إنّ مفهوم الذات أو تصوّر الأنا يعني الاعتقاد بمن أكون.

[١]- أنظر: كوري، جيرالد، نظريّه وكاربست مشاوره وروان درماني (نظريّة وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسّي)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سيد يحيى محمّديّ، ص ٤٣، انتشارات ارسباران، ط ١، طهران، ٢٠٠٩ م.

[٢]- أنظر: خسرو پناه، عبد الحسين، فلسفه ي علوم انساني: بنيادهاي نظريّ (فلسفة العلوم الإنسانيّة: الأسس النظريّة)، ص١٧، مؤسّسه ي حكمت نوين اسلامي، ط ١، قم المقدسة، ١٣٩٢ هـ.ش. (مصدر فارسيّ).

٢ ـ الذات المثاليّة يعني الاعتقاد بماذا يجب أن أكون.

٣ ـ تصوير العالم، بمعنى اعتقاد الفرد بالمحيطين به وبيئته والعالم.

٤ ـ المعتقدات والقوانين الأخلاقيّة، بمعنى مجموعة الأمور التي يراها الفرد صائبة أو خاطئة[1].

عندما ننظر في عناصر أسلوب الحياة من وجهة نظر ألفرد أدلر، نجد أنّ العنصرين الأوَّلين منها - أي: ماهيّة الإنسان (تصوّر الأنا)، وكيفيّة الإنسان (الإنسان المثاليّ أو النموذجيّ) - يعودان بشكل مباشر إلى بحث الأنثروبولوجيا، وعلى هذا الأساس فإنّ الحديث عن نمط الحياة في نظريّة ألفرد أدلر دون الالتفات إلى مبانيه الأنثروبولوجيّة لا يُعدّ أمرًا صائبًا؛ وذلك لأنّ مفهوم نمط الحياة يتمّ تناوله وطرحه حول حياة الإنسان أساسًا، ولا موضوعيّة لهذا المفهوم في الأصل بشأن حياة الحيوانات. يظهر التضادّ بين مباني هذه النظريّات الخاصّة بالعلاج النفسيّ والمشاورة وبين العقائد والمباني الدينيّة والاعتقاديّة لأبناء قطرنا في الوصفات التي يصفها المستشارون للمراجعين، حيث ستقلّل من جدوائيّة هذه الأنماط والأساليب الاستشاريّة؛ ولهذا السبب يجب العمل على نقد هذه النظريّات وتحليلها بشكل دقيق، والاستفادة من مزاياها الإيجابيّة والقابلة للتطبيق. وعلى هذا الأساس وبالنظر إلى المباحث أعلاه، فإنّ الأسئلة التي نحاول أن نجيب عنها في هذه الدراسة هي:

أوّلًا: ماذا يعني أسلوب الحياة في نظريّة ألفرد أدلر؟

وثانيًا: ما هي الرؤية الأنثروبولوجيّة لألفرد أدلر؟

وثالثًا: ما هي الانتقادات الواردة على هذه المباني من وجهة نظر الإسلام؟

---

[١]- أنظر: شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، نظريّه هاي مشاوره وروان درماني (نظريّات الاستشارة والعلاج النفسّي)، ١٣٩٢هـ.ش؛ شيلينغ، لويس، نظريّه هاي مشاوره: ديدگاه هاي مشاوره (نظريّات الاستشارة: الآراء الاستشاريّة)، ترجمته إلى اللغة الفارسيّة: خديجة آرين، ص١٠٥، انتشارات اطلاعات، ط ١، طهران، ١٣٨٢هـ.ش؛ يوهانسن، ثور، دين ومعنويت در روان درماني ومشاوره (الدين والروحانيّة في العلاج النفسيّ والمشاورة)، ٢٠١، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: فريد براتي سده، ص٤٦، انتشارات رشد، ط ١، طهران، ١٣٩٣هـ.ش.

أسلوب التحقيق

يندرج أسلوب التحقيق في هذه الدراسة ضمن إطار التحقيقات التوصيفيّة/ التحليليّة، والغاية منه مناقشة ونقد المباني الأنثروبولوجيّة لنمط وأسلوب الحياة في نظريّة علم النفس الفرديّ لألفرد أدلر. ولهذا التحقيق مرحلتان، وفي المرحلة الأولى سوف نبحث في مفهوم نمط الحياة في نظريّة أدلر، ثم نستعرض الرأي الأنثروبولوجيّ لأدلر من مختلف المصادر المتوافرة، ولهذه الغاية سوف نعمل -من خلال الرجوع إلى المصادر المشتملة على نظريّات ألفرد أدلر- على استخراج آرائه المذكورة حول أسلوب الحياة وماهيّة الإنسان؛ وفي المرحلة الثانية سوف نعمل على مناقشة ونقد آراء أدلر في ضوء الاستعانة بالمصادر الإسلاميّة المشتملة على الآيات والروايات، مضافًا إلى بعض المصادر ذات الصلة بالبحث الأنثروبولوجيّ.

أسلوب الحياة

أسلوب الحياة هو لازمة الكلام في نظريّة الشخصيّة لألفرد أدلر، فإنّ الشخص إنّما يلعب دوره على أساس نمط أو أسلوب حياته، والسلوكات تابعة لأسلوب الحياة. وأسلوب الحياة هو الذي يحدّد النوع الخاصّ وردّة فعل الأشخاص في مواجهة العقبات والمشاكل. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ نسيج أسلوب الحياة يتبلور منذ مرحلة الطفولة[١]. وكلّ إنسان يقطع في الحياة مساره الخاصّ بشكل فريد لا يشبه الآخرين، كما أنّ نمط حياة كلّ شخص يتبلور منذ الأسابيع الأولى من حياته. ونوع ردود الأفعال والسلوكات ونظرات أفراد الأسرة هي التي تصوغ نمط حياة الفرد وأسلوبها. إنّ أسلوب الحياة هو الشاخص الذي تُصاغ ردود أفعالنا بموجبه، ونفكّر وندرك ونتصرّف على أساس، فالأساليب التي نختارها للمواجهة مع تحدّيات الحياة إنّما تنشأ من أسلوب الحياة[٢]، والعقائد والفرضيّات الأساسيّة التي ينظّم الشخص واقعيّاته على أساسها، وتكتسب

---

[١]- أنظر: شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، نظريّه هاي مشاوره وروان درماني (نظريّات الاستشارة والعلاج النفسّي)، ص٩٣-٩٥، ١٣٩٢هـ.ش.

[2]- See: Carlson, J, Watts, R.E. & Maniacci, M (20006). Adlerian Therapy: Theory and Practice, Washington DC: American Psychological Association. P. 12.

معناها في خضمّ أحداث الحياة، تبلور أسلوب ونمط حياته. إن نمط الحياة يعمل على توحيد جميع أفعالنا، ويتشكل من مجموع قيَمنا وأفهامنا في علاقتنا مع أنفسنا والآخرين والعالم. إنّ أسلوب الحياة هو نمطنا الخاصّ للمضي نحو تحقيق الغاية من الحياة، فنحن عندما نسعى إلى تحقيق الأهداف المهمّة بالنسبة لنا، نكون قد عملنا على صياغة نمط حياتنا[١]. وأسلوب الحياة هو الذي يحدّد كيف يتأقلم الشخص مع عقبات الحياة، وما هي السبل التي يجترحها من أجل الوصول إلى أهداف الحياة. يذهب ألفرد أدلر إلى الاعتقاد بأنّ نمط الحياة يتبلور منذ الأعوام الأولى من الحياة، وتبعًا لذلك يسعى الشخص بطريقته الخاصّة من أجل الحصول على التفوّق أو الكمال. ويرى أدلر أنّ نمط الحياة يتبلور على أساس كيفيّة تفوّق الشخص على سلسلة من العقد النفسيّة. ويصعب تغيير أسلوب الحياة بعد بلوغ الطفل السنة الرابعة أو الخامسة من عمره. ويمكن إدراك أسلوب حياة الأشخاص وفهمها من خلال طريقة مواجهة الأفراد لتكاليف الحياة الخمسة، وهي: النمو الذاتيّ، والأمور المعنويّة، والعمل والمهنة، والتعاطي مع المجتمع، والحبّ[٢].

لقد كان ألفرد أدلر يعتبر الإنسان منظومة واحدة متكاملة، ويرى أهمّيّة لتعاطيه مع المجتمع، وهو يرى أنّ الإنسان خلّاق وهادف، وهو مالك لزمام مصيره[٣]. لقد أبدع أدلر نظريّة شموليّة حول ماهيّة الإنسان، ورؤية خاصّة حول العالم والإنسان، وفلسفة خاصّة حول الحياة. لقد كان الاتجاه لدى أدلر ينظر إلى ماهيّة الإنسان من زاوية اجتماعيّة؛ إذ يرى ماهيّة اجتماعيّة لدوافع الإنسان الجوهريّة، وأنّها تستند إلى الحاجة الإنسانيّة العميقة للتعلّق والانتماء إلى المجتمع الإنسانيّ. إنّ اتجاه أدلر عبارة عن رؤية قيَميّة؛ وذلك لأنّه ينظر إلى الإنسان ضمن إطار رؤية متأنسنة ومتفائلة، ويفترض أنّ الإنسان كائن يختزن في ذاته قابليّة التعاون في صلب الحياة الاجتماعيّة الأصيلة، وكذلك قابليّة

---

[١]- أنظر: كوري، جيرالد، نظريّه وكاربست مشاوره وروان درماني (نظريّة وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسّي)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سيد يحيى محمدي، ص١٠٩-١١٠، ٢٠٠٩م.

[2]- See: Sharf. Richard S (2012), Theories of Psychotherapy and Counseling Concepts and Case, Belmont: A Division of Cengage Learning, Inc, 20 Davis Drive. P. 127.

[3]- See: Ibid, p. 126.

تطويره لذاته ونموّ ذاته، والمشاركة المؤثّرة من أجل الوصول إلى السلامة العامّة. إنّ الفكرة المركزيّة في رؤية ألفرد أدلر بشأن ماهيّة الإنسان تعود إلى ماهيّته الاجتماعيّة، وهو يعتقد أنّ السنوات الأولى من الحياة تشتمل على آثار عميقة على نموّ وتطوّر شخصيّة الإنسان؛ وذلك لأنّ إدراك الفرد لماضيه وتفسيره بشأن الأحداث والوقائع الأولى يترك أثرًا حاسمًا وقطعيًّا على حياته في المستقبل[١]. يرى ألفرد أدلر أنّ حركات الفرد وأنشطته ناظرة إلى بعض الأهداف، وهذه الأهداف وتوقعات الأشخاص ناظرة بدورها إلى المستقبل، وتشكّل حافزًا محرّكًا لتنشيط الفرد. إنّ الأهداف الخياليّة هي العلل الذهنيّة للوقائع والأحداث النفسيّة[٢]، وهذه الأهداف الخيالية هي نتاج التصوّرات والأفكار اللاواعيّة؛ حيث إنّه ليس لها شاهد من الواقع، وإنّما هي ذهنيّة بالكامل، وعلى هذا الأساس فإنّه على الرغم من تبلور هذه الأخيلة في عالم غير واقعيّ، إلّا أنّ هذه الحالة لا تعني أنّها أقلّ أهمّيّة من الواقعيّات العينيّة للحياة الحقيقيّة. وكأنّ الـ(as if) للعالم الخارجيّ تتبلور على شكل قيَم العالم الواقعيّ، أمّا أهدافنا الخياليّة فهي مشدودة إلى المستقبل، وهذا المستقبل ليس عينيًّا، ولكن عندما يعمد الشخص إلى بيانه في الزمن الراهن أو يتمنّاه، فإنّه يُعدّ عينيًّا[٣].

لقد كان ألفرد أدلر يعتقد -خلافًا لسيغموند فرويد الذي كان يؤكّد على الفواعل المعاشيّة والغريزيّة- أنّ الأفراد إنّما يمتلكون الدوافع في الدرجة الأولى من خلال العلاقات الاجتماعيّة، فالفرد يعمل في السنوات الستة الأولى من حياته على بلورة اتجاهه بالنسبة إلى الحياة. إنّ السلوك هادف وغائيّ، وتركيز العلاج إنّما يقوم في الغالب على الوعي، كما أنّه يؤكّد -خلافًا لفرويد- على الاختيار، والشعور بالمسؤوليّة، ومفهوميّة الحياة، والسعي إلى النجاح وتحقيق الكمال. وهو يرى أنّ منشأ جميع جهود الإنسان تنطلق من شعوره

[1]- See: Ambrus, Z. (2009). “Theological aspects of Alfred Adler’s individual psychology”. European Journal of Science and Theology, No5, Vol3. P. 40.

[٢]- أنظر: شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، نظريّه هاي مشاوره وروان درماني (نظريّات الاستشارة والعلاج النفسّي)، ص٨٩، ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسيّ).

[٣]- أنظر: ساعتجي، محمود، نظريّه هاي مشاوره ورواندرماني (نظريّات المشاورة وعلم النفس العلاجيّ)، ص٢٧، نشر ويرايش، ط ٢، طهران، ١٣٨٣هـ.ش. (مصدر فارسيّ).

بعقدة النقص، وهذا أمر طبيعيّ بالنسبة إلى عموم الناس، فعقدة النقص لدى الشخص تدفعه إلى السعي من أجل تحقيق النجاح والسلطة والكمال والاستعلاء والوصول إلى المستويات العليا. ويرى أدلر أنّ سلوك الشخص لا يتحدّد عبر الوراثة وتأثير البيئة فقط، وإنّما هو يمتلك القدرة على التفسير والتأثير وخلق الأحداث والوقائع أيضًا. إنّ خيارنا في التصرّف بممتلكاتنا الوراثيّة والتعامل مع القيود المفروضة علينا، تحظى بأهمّيّة أكبر من الجينات والعناصر الوراثيّة، ويذهب أنصار أدلر إلى الاعتقاد بأنّ الظروف البيئيّة تحدّ من قابليّة وقدرة الإنسان على الاختيار والإبداع[١]. إنّ اتجاه الحركات والأنشطة الفرديّة يسير نحو المستقبل وفي إطار الغائيّة الخياليّة[٢]. لقد كان أدلر متأثّرًا بفلسفة فيهينجر **Vaihinge**، وأنّه قد اكتشف نظريّة الجبر التاريخيّ في نظريّته، حيث أدرك أنّ أغلب توقّعات الإنسان من المستقبل، فهي التي تعمل على تحفيزه، وليست تجاربه الماضية، ولم يكن ألفرد أدلر -كما هو الحال بالنسبة إلى فيهينجر- مؤمنًا أبدًا بالتقدير والمصير، وكان يرى أنّ الإنسان هو الذي يرسم مصيره بوعيه وإدراكه[٣]. إنّ رؤية ألفرد أدلر إلى الإنسان رؤية متفائلة، وهي تركز على وعيه وإدراكه وشعوره، فالإنسان يمتلك إرادة حرّة، ويمكنه العمل على صياغة وقولبة العناصر والعوامل الاجتماعيّة المؤثّرة عليه، وأن يستفيد من تلك العناصر بشكل خلّاق، وأن يصنع أسلوب الحياة الخاصّ به، وتمثّل هذه الفردانيّة ناحية أخرى من رؤية أدلر بشأن الإنسان. وعلى الرغم من أنّ بعض جوانب ماهيّة الإنسان -ومن بينها العلاقات الاجتماعيّة والسعي إلى تحقيق الذات- تعدّ في رؤية أدلر أمورًا ذاتيّة، إلّا أنّ تجربة الحياة هي التي تحدّد كيفيّة تحقّق هذه العناصر. نحن لسنا ضحايا طفولتنا، وإنّما نستفيد من تجارب الطفولة في صياغة نمط حياتنا، فالإنسان يصل إلى مرحلة الكمال من خلال سعيه إلى تدارك النواقص، وهذا المسار يبدأ من المراحل الأولى من الطفولة، فالشعور بالنقص هو مصدر الدوافع والحوافز وبذل

---

[١]- أنظر: كوري، جيرالد، نظريّه وكاربست مشاوره وروان درماني (نظريّة وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسّي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد يحيى محمدي، ص٩٨، ٢٠٠٩م.

[٢]- أنظر: شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، نظريّه هاي مشاوره وروان درماني (نظريّات الاستشارة والعلاج النفسّي)، ص ٨٩، ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسيّ).

[٣]- أنظر: شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، نظريّه هاي مشاوره وروان درماني (نظريّات الاستشارة والعلاج النفسّي)، ص٨٦، ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسيّ).

الجهود. أمّا الغاية الأخيرة من هذه المساعي والجهود، فهي الكمال وطلب الاستعلاء والتسامي. وإنّ جهة وبُعد هذا الكمال يكمن في المستقبل، وكان ألفرد أدلر يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الذي يكمن في المستقبل (الأهداف الخياليّة) هو الذي يعمل على بلورة السلوك[١].

إنّ الأشخاص لا يقبلون الانقسام إلى عالِمين وغير عالِمين، وإنّما هم اجتماعيّون وهادفون يتحدّد دافعهم من خلال سعيهم إلى بيان أهمّيّتهم. وفي الحقيقة فإنّ نظرته إلى الإنسان نظرة كلّيّة وليست جزئيّة. فأفراد البشر كائنات اجتماعيّة، ومن هنا فإنّ سلوك البشر لا يمكن إدراكه إلّا في إطار نسيجه الاجتماعّي، ولكل إنسان ظرفيّة ذاتيّة باسم العلاقة الاجتماعيّة. وتعني العلاقة الاجتماعيّة النزوع إلى التعاون مع الآخرين من أجل الصالح العام. إنّ جميع أعمال الإنسان تنطوي على هدف وغاية يتمّ تحديدها من قبل الفرد الذي يعيش تجربة الشعور بالنقص منذ طفولته، ومن حينها يبدأ السعي الحثيث من أجل تحقيق الكمال والتغلّب على هذا النقص. نحن إنّما نحصل على مدركات عن أنفسنا والعالم المحيط بنا منذ الطفولة، وعلى أساس هذه المدركات يتحدّد سلوكنا، فنحن البشر نمتلك حرّيّة الاختيار، ويمكن لنا -بل يجب علينا- أن ننتخب ونختار ما نريده لأنفسنا. ينزع كلّ إنسان إلى السلوك من منطلق تفسيراته الفرديّة الفذّة للحياة، وقد أطلق ألفرد أدلر على هذه التفسيرات الفذّة مصطلح أسلوب الحياة[٢]. ويذهب أنصار أدلر إلى الاعتقاد بأنّ بعض الأشخاص في سعيهم إلى الاستعلاء والكمال يلجأون إلى قواهم العقليّة، وبعضهم إلى مهاراتهم الفنّيّة، وبعضهم إلى قواهم العضليّة والجسديّة والرياضيّة[٣]. إنّ مراد ألفرد أدلر من الاستعلاء وطلب الكمال هو سعي الإنسان من أجل ازدهاره وارتقائه، وقد يتجلّى السعي إلى طلب الاستعلاء والكمال بأشكال مختلفة

---

[١]- أنظر: شولتز، دوان، وشولتز، سيدني ألن، نظريّه هاي شخصيت (نظريّات الشخصيّة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سيد يحيى محمدي، ص١٤٩-١٥٠، مؤسسة نشر ويرايش، ط ١، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.

[٢]- أنظر: شيلينغ، لويس، نظريّه هاي مشاوره: ديدگاه هاي مشاوره (نظريّات الاستشارة: الآراء الاستشاريّة)، ترجمته إلى اللغة الفارسيّة: خديجة آرين، ص٩٦-٩٧، ١٣٨٢هـ.ش.

[٣]- أنظر: كوري، جيرالد، نظريّه وكاربست مشاوره وروان درماني (نظريّة وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسّي)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سيد يحيى محمدي، ص١١٠، ١٣٨٥هـ.ش.

وكثيرة، ويمكن لكلّ شخص أن يختار أسلوبه الخاصّ من بين هذه الأشكال والأساليب الكثيرة من أجل تحقيق الكمال، والأشخاص الطبيعيّون والسليميّون ذهنيًّا ينشدون من الأهداف ما له ماهيّة اجتماعيّة بالدرجة الأولى. إنّ نوع وكيفية تجلّي جهود الشخص من أجل تحقيق الكمال يعود إلى شعوره بالنقص وطرق التغلّب على هذا النقص[١]، كما أنّ سعي الإنسان من أجل الاستعلاء والكمال يقوم على الإطار الذهنيّ للأشخاص، ورؤية أدلر من هذه الناحية هي رؤية ظاهراتيّة تنظر إلى أسلوب خاصّ يدرك به الأفراد عالمهم. وتشمل هذه الواقعيّة الذهنيّة مدركات الفرد وأفكاره ومشاعره وأحاسيسه وقيَمه ومعتقداته وعقائده واستنتاجاته. فالسلوك إنّما يدرك في إطار الرؤية الذهنيّة والظاهراتيّة. وللواقعيّة العينيّة -من وجهة نظر ألفرد أدلر- أهمّيّة أقلّ من الطريقة التي نعبّر بها عن الواقعيّة والمفاهيم التي نصل إليها من خلال تجاربنا[٢]. ويذهب أنصار أدلر إلى الاعتقاد بأنّ سلوكنا هو حصيلة وثمرة تفسيرنا لبيئتنا ومحيطنا، وعلى هذا الأساس فإنّنا لا نرى ولا ندرك الواقعيّات كما هي في الحقيقة، وإنّما الذي ندركه هو تصوّرنا الذهنيّ للشرائط والظروف؛ وعليه فإنّ المعالجين من أتباع ألفرد أدلر لا يلتفتون كثيرًا إلى الواقعيّات كما هي في الحقيقة، ويتعرّضون لتفسير الأشخاص للواقعيّات[٣]. إن الظاهراتيّة تعني الاهتمام بالعالم الداخليّ لكلّ فرد من أجل كشف واقعيّة أحد المفاهيم الأصليّة لرؤية ألفرد أدلر[٤].

نقد المباني الأنثروبولوجيّة لنظريّة علم النفس الفرديّ لأدلر من زاوية الإسلام

تواجه النظريّات وتطبيق الاستشارات تحدّيًا منذ سنوات متمادية بسبب عنصريّة هذه النظريّات والاستشارات واختصاصها بأشخاص معيّنين، واقتصارها على ثقافة واحدة، وإجحافها بحقّ القوميّات الخاصّة. ومن هنا فقد تمّ القيام بالكثير من الأعمال

[١]- أنظر: شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، نظريّه هاي مشاوره وروان درماني (نظريّات الاستشارة والعلاج النفسّي)، ص٩٠-٩١، ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسيّ).

[٢]- أنظر: كوري، جيرالد، نظريّه وكاربست مشاوره وروان درماني (نظريّة وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسّي)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سيد يحيى محمّدي، ص١٠٧، ١٣٨٥هـ.ش.

[٣]- أنظر: يوهانسن، ثور، دين ومعنويت در روان درماني ومشاوره (الدين والروحانيّة في العلاج النفسي والمشاورة)، ٢٠١٠، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: فريد براتي سده، ص٤٦-٤٧، ١٣٩٣هـ.ش.

[٤]- أنظر: ساعتجي، محمود، نظريّه هاي مشاوره ورواندرماني (نظريّات المشاورة وعلم النفس العلاجيّ)، ص٣٣، طهران، ١٣٨٣هـ.ش. (مصدر فارسيّ).

فيما يتعلّق بمقولة تعدّد الثقافات[١]. إنّ نظريّات علم النفس لا تنشأ في الخلاء والفراغ، بل إنّ تبلورها يتوقّف على سلسلة من الأصول والركائز التاريخيّة والاجتماعيّة والفلسفيّة والشخصيّة، وهي من ثمار ونتائج العصر الذي تتبلور فيه[٢]. ومن بين أسباب اختلاف النظريّات المتنوّعة في حقل علم النفس، هو اختلاف المنظّرين بشأن الإنسان وشخصيّته، ولا شكّ في أنّ فهم المستشار وإدراكه لحقيقة الإنسان تترك أثرًا في نوع تشخيصه والتدخّلات التي يقوم بها[٣]، كما أنّ المستشارين طبقًا لبعض الموارد يعمدون إلى انتخاب نظريّة والاستفادة منها، ومن بين هذه الموارد: عقائد المستشير حول شخصيّة وماهيّة الإنسان[٤]. إنّ دراسة النظريّات تثبت أن جميع هذه النظريّات تقريبًا تعمل -بالنظر إلى فهمها للإنسان والوجود، وكذلك الهدف والغاية من الحياة- على وصف الضرورات والمحظورات السلوكيّة بهدف الحصول على السلامة النفسيّة والمعياريّة لحياة أفضل، ولا شكّ في أنّ عدم الالتفات إلى النسيج الثقافيّ والدينيّ للمراجعين في صياغة المفاهيم الموردّية والجزئيّة لمشاكلهم، بالإضافة إلى التشخيص غير الدقيق، يتجلّى في توصيف الحلول وقلّة تأثير الفنون العلاجيّة؛ وذلك لأنّ المراجعين يحضرون بطيف من التنوّع في جلسة المشاورة، ومن هذه الاختلافات الثقافيّة الاختلاف في الدين والمذهب مع المستشار، فالدين والروحانيّات أبعاد ثابتة من التنوّع الثقافيّ حيث تواجه علماء علم النفس والمستشارين في العمل التمريضيّ، ولا شكّ في أنّ هذا البُعد من أهمّ الأبعاد الثقافيّة في بلورة معتقدات وقيَم وسلوكات الشخص[٥]. إنّ الاهتمام بالمباني الثقافيّة والدينيّة المختلفة للمراجعين يعدّ واحدًا من ضرورات مسألة المشاورة فيما يتعلّق

[١]- أنظر: مانتي، روبرت، مشاور ومراجع: راه هاي يافتن راه حل هاي مشكلات (المشاور والمراجع: طرق العثور على حلول للمشاكل)، ١٩٩٧؛ ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محسن مشكبيد حقيقي، وأمير قربان بور لفمجاني، ص٣٩، انتشارات بلور، ط ١، رشت، ١٣٨٩هـ.ش.

[٢]- أنظر: شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، نظريّه هاي مشاوره وروان درماني (نظريّات الاستشارة والعلاج النفسّي)، ص٩، ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسيّ).

[٣]- أنظر: كوري، جيرالد، نظريّه وكاربست مشاوره وروان درماني (نظريّة وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسّي)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سيد يحيى محمدي، ص٧، ٢٠٠٩م.

[٤]- أنظر: شفيع آبادي، عبد الله، راهنمايي ومشاوره شغلي ونظريّه هاي انتخاب شغل ((الإرشاد والاستشارة المهنيّة ونظريّات انتخاب المهنة)، طبعة منقّحة ومزيدة،)، ص١١٢، ١٣٩١هـ.ش. (مصدر فارسيّ).

[٥]- أنظر: يوهانسن، ثور، دين ومعنويت در روان درماني ومشاوره (الدين والروحانيّة في العلاج النفسّي والمشاورة)، ٢٠١٠، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: فريد براتي سده، ١٣٩١هـ.ش.

بصياغة المفاهيم الموردية والجزئيّة[١]، وعلى هذا الأساس فإنّ السبب الرئيس وراء بحث هذه النظريّة ومناقشتها من زاوية التعاليم الإسلاميّة، هو الالتفات إلى الاختلافات الثقافيّة، ومن هنا فإننا إذا عملنا على نقد مباني نظريّات المشاورة ومناقشتها من زاوية مباني الدين الإسلاميّ -بوصفه واحدًا من مقوّمات الثقافة الإسلاميّة- فإنّ جدوائيّة وتأثير الفنون المقتبسة من هذه النظريّات سوف تتجلّى في الثقافة الإسلاميّة بشكل أكبر.

التأكيد على البُعد الاجتماعيّ للإنسان

إن من بين الموارد الجديرة بالتأمّل في نظريّة ألفرد أدلر بشأن الإنسان، تأكيده المفرط على البُعد الاجتماعيّ للإنسان (العلاقة الاجتماعيّة) والغفلة عن سائر أبعاده الوجوديّة الأخرى، والنظرة الأحاديّة حول ماهيّة الإنسان. وفي الحقيقة فإنّ أدلر قد ابتلي بالرؤية الضيّقة في حقل معرفة الإنسان وطبيعته وماهيّته، ومن بين الأدلّة الرئيسة على ذلك غلبة النزعة الإثباتيّة على الزمان، حيث عمد إلى التنظير في هذا المجال، فعلى الرغم من أنّ الإنسان يولد في مجتمع صغير باسم الأسرة، ثمّ يعيش بعد ذلك ضمن المجتمع، بيد أنّ جميع علاقات الإنسان لا يمكن حصرها واختزالها بالمجتمع.

إن الإنسان -في ضوء تعاليم الدين الإسلاميّ- بالإضافة إلى المجتمع، يقيم ارتباطًا مع ذاته ونفسه[٢]، ومع خالقه[٣]، ومع الآخرين[٤]، ومع الطبيعة[٥] أيضًا. وقد تمّت الغفلة

---

[1]- See: Sperry, Len, & Carlson, Jon. (2013), how master therapists work: Effecting change from the first through the last session and beyond, London: Routledge.

[٢]- ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ﴾ البقرة (٢): ٢٠٧، وقوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ الإسراء (١٧): ٧، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ التحريم (٦٦): ٦، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ الحشر (٥٩): ١٩. وقول أمير المؤمنين عليه السلام: (عباد الله زنوا أنفسكم) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٩٠.

[٣]- كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ البقرة (٢): ١٥٦، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ الإنشقاق (٨٤): ٦.

[٤]- كما في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ النساء (٤): ١، وقوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ الفرقان (٢٥): ٦٣، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾ الحجرات (٤٩): ١١، وقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ آل عمران (٣): ١٥٩.

[٥]- كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ البقرة (٢): ١٦٤.

في نظريّة أدلر عن ثلاثة موارد من هذه المقولات، ونعني بذلك: العلاقة مع الذات، والعلاقة مع الله، والعلاقة مع الطبيعة. عندما يتم حصر الأبعاد الوجوديّة للإنسان ببُعده الاجتماعيّ، عندها سيتم تحديد السلوكات التي تشبع هذه الأبعاد والاحتياجات المرتبطة بها أيضًا؛ ونتيجة لذلك لن يكون هناك معنى لعبادات من قبيل الصلاة والصوم وما إلى ذلك. إنّ لازم هذه الرؤية عدم الالتفات إلى مفهوم الروح والفطرة بالنسبة إلى الإنسان، حيث لم يلتفت إلى ذلك عموم المنظّرين من علماء النفس، ومنهم ألفرد أدلر بسبب ذهابهم إلى الرؤية الإثباتيّة.

لألفرد أدلر رؤية خاصّة ومحدودة تجاه ماهيّة الإنسان، في حين أنّ للإسلام رؤية مختلفة إلى الإنسان، فالإنسان من وجهة نظر الإسلام كائن ذو بعدين، وأحد هذين البعدين هو البُعد الجسمانيّ، حيث يتعلّق بالاحتياجات الغريزيّة والحياتيّة؛ والبُعد الآخر هو البُعد الروحانيّ وغير الجسمانيّ للإنسان، حيث يندرج هذا البُعد تحت عناوين من قبيل: الروح والفطرة، وفي الحقيقة فإنّ كثيرًا من الأفعال التي يقوم بها الإنسان المسلم، بما في ذلك العبادات، من قبيل: الصلاة والصوم وطلب العلم ومساعدة الآخرين، إنّما تأتي في سياق إشباع حاجاته الروحانيّة والفطريّة، من أجل التقرّب إلى الله سبحانه وتعالى.

الإرادة الحرّة

كما أنّ تأكيد أدلر على الإرادة جدير بالتأمّل أيضًا. لم يكن أدلر يؤمن بالتقدير والمصير، وكان يرى أنّ الإنسان يمكنه أن يصنع مصيره بنفسه. يذهب أنصار أدلر إلى الاعتقاد بأنّ القيود والمحدوديّات البيئيّة أو الحياتيّة قد تمنع في بعض الأحيان من تحقيق رغبات الإنسان[١]، كما أنّه يرى أنّ الإنسان كائن حياديّ من حيث الماهيّة، فلا هو بالصالح ولا هو بالطالح. إنّ الإنسان يمتلك القدرة على الاختيار ويستطيع السعي نحو الأفضل[٢]، وبطبيعة الحال فإنّ القول إنّ الإنسان يستطيع تحديد مصيره ينطوي

[١]- أنظر: شفيع آبادي، عبد الله، راهنمايي ومشاوره شغلي ونظريّه هاي انتخاب شغل ((الإرشاد والاستشارة المهنيّة ونظريّات انتخاب المهنة)، طبعة منقّحة ومزيدة،)، ص٨٦، ١٣٩١هـ.ش. (مصدر فارسيّ).

[٢]- أنظر: يوهانسن، ثور، دين ومعنويت در روان درماني ومشاوره (الدين والروحانيّة في العلاج النفسّي والمشاورة)، ٢٠١٠،

على ناحية إيجابيّة؛ إذ يثبت أنّ الإنسان يمتلك إرادة وحرّيّة في اتخاذ القرارات والعمل على أساس ذلك؛ ومن ناحية أخرى فإنّ تأثير بعض العوامل من قبيل المجتمع والبيئة والوراثة على الأعمال الإراديّة وإن كان لا يمكن إنكاره، ولكن لا يمكن لأيّ شيء من هذه الأمور أن يسلب إرادة الإنسان أو يشلّ قدرته على الاختيار[١]. ومن الضروريّ التذكير بهذه النقطة وهي أنّ ألفرد أدلر وإن كان لا يؤمن بالمصير والتقدير، ويرى أنّ الإنسان حرّ ومريد في صنع مصيره، إلا أنّه لم يكن -في الوقت نفسه- يؤمن بأنّ الإنسان يمكنه أن يكون كلّ ما يشاء؛ وذلك لأنّ حرّيّة الإنسان محدودة ومقيّدة[٢]، وهذا يعني أنّه يذهب إلى القول بالجبر المعتدل، وهو في ذلك يُشبه القول بالقضاء والقدر الإلهيّ في التعاليم الإسلاميّة تقريبًا، إلّا أنّ الاختلاف الجوهريّ بين رؤية أدلر والرؤية الإسلاميّة يكمن في أنّ أنصار أدلر يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ هذه القيود والمحدوديّات في الإرادة تنشأ من قيود البيئة والعوامل الوراثيّة، وهذه هي نقطة اختلاف الرؤية الإسلاميّة عن رؤية ألفرد أدلر. وعلى الرغم من أنّ نتيجة هذا الاعتقاد الأدلريّ (الجبر المعتدل) قد تشبه القضاء والقدر الإلهيّ في السلوك والعمل، إلا أنّهما يختلفان في الماهيّة والمباني. وذلك لأنّ هناك بين المسلمين من يؤمن بأنّ الإنسان حرّ في انتخاب أفعاله وأن يتّخذ قراراته في الحياة، إلّا أنّهم يرون أنّ مجرّد الحرّيّة في اتخاذ القرار لا يضمن تحقّق النتيجة النهائيّة في الخارج وعلى المستوى العمليّ؛ لأنّ نتائج الخيارات كلّها بيد الله ومشيئته[٣]، وقد ورد هذا المعنى في آية من سورة الكهف صراحة في بيان عقيدة المسلمين؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[٤]. وقد حدث في الحياة اليوميّة مرارًا أن يتّخذ الشخص قرارًا ويخطّط له، وتكون جميع الظروف والشرائط متوفّرة ومعدّة لإنجاز الأمر، ومع ذلك لا يُكتب التحقّق لما أراد. وفي تفسير هذه الظاهرة يجب القول إنّ تأثير

ص٤٨، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: فريد براتي سده، ١٣٩١هـ.ش.

[١]- أنظر: فتح علي، محمود، انسان راه وراهنماشناسي (الإنسان الطريق ومعرفة التوجيه والإرشاد)، ص٣٣، مركز انتشارات مؤسسة آموزشي وپژوهشي إمام خميني، ط ١، قم، ١٣٨٤هـ.ش. (مصدر فارسيّ).

[٢]- أنظر: كوري، جيرالد، نظريّه وكاربست مشاوره وروان درماني (نظريّة وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسّي)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سيد يحيى محمّدي، ص١٠٧، ١٣٨٥هـ.ش.

[٣]- أنظر: يوهانسن، ثور، دين ومعنويت در روان درماني ومشاوره (الدين والروحانيّة في العلاج النفسّي والمشاورة)، ٢٠١٠، ص٩٣، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: فريد براتي سده، ١٣٩١هـ.ش.

[٤]- الكهف (١٨): ٢٣-٢٤.

إرادة الإنسان -من وجهة نظر الإسلام- ليس حتميًّا في تحقيق النتائج، فإرادة الإنسان في التعاليم الإسلاميّة تقع في طول إرادة الله سبحانه وتعالى، وللقضاء والقدر الإلهيّين دور في تحقّق الأمور، بمعنى أنّه لو كانت جميع الأمور والأرضيّات معدّة لوقوع حادثة ما، ولم تتعلّق إراد الله -أو القضاء الإلهيّ بعبارة أخرى- بتحقّق تلك الحادثة، فإنّها لن تتحقّق، وهذا الأمر يتّسق مع الكلمة الشهيرة لأمير المؤمنينعليه السلام، إذ يقول: (عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم، وحل العقود، ونقض الهمم)[1].

إنّ الإنسان في التعاليم الإسلاميّة ليس مكْرهًا على القيام بأفعاله الاختياريّة، ولا هو مستقلّ عن إرادة الله، بل هو في ذلك بين أمرين. إنّ فاعلية الإنسان في التعاليم الشيعيّة، لا تتنافى أبدًا مع إرادة الله فيما يتعلّق بأفعال العباد، بل هذا عين الواقع، والمعرفة الصحيحة لله والإنسان والإدراك الدقيق لماهيّة الفعل الاختياريّ ترشدنا إلى هذه الحقيقة، فالإنسان في القيام ليس مستقلًّا بأفعاله عن الله ولا يستغني عنه، وبالإضافة إلى تأثير قرار الإنسان إرادته في إنجاز الأمور، فإنّ إذن الله وتقديره وإرادته مؤثّرة على مستوى أكبر؛ وبعبارة أخرى: إنّ إرادة الله قد تعلّقت بأن تصدر أعمالنا عنّا بإرادتنا، ولو أنّه سبحانه لم يُرد ذلك، لما كان هناك أيّ تأثير لإرادتنا[2]. فالإنسان فاعل لأعماله، وأفعاله الإراديّة والاختياريّة تصدر عنه بفعل إرادته واختياره. وفي الوقت نفسه لا يمكن غض الطرف عن أنّ أصل نظام الوجود وجميع عالم الخلق ـ والذي يشكّل الإنسان وإرادته جزءًا منه ـ يقوم على إرادة الله ومشيئته. لو قام شخص في لحظة معيّنة بالعمل (أ)، فإنّ إمكان تحقّق هذا العمل يتوقّف على إرادة الله ومشيئته، ولكن هذا لا يعني أنّ الشخص مجبر على القيام بعمل خاصّ، وإنّما تعني أنّ الله إذا لم يشأ ولم تتعلّق إرادته بصدور ذلك الفعل من العبد، لما تمكّن العبد من القيام بذلك الفعل أبدًا، فكون الإنسان مختارًا بحيث يقوم بأفعاله بإرادته لا يعني أبدًا استقلاله وسيطرة إرادته وهيمنتها على إرادة الله سبحانه وتعالى، إنّ قدرة الشخص على إنفاذ إرادته وتوافر سائر الشرائط الأخرى، تتوقّف بأجمعها على مشيئة الله وإذنه. وهذا لا يعني -بطبيعة

[1]- نهج البلاغة، الحكمة رقم: ٢٥٠.

[2]- أنظر: رجبي، محمود، انسان شناسي (الأنثروبولوجيا)، ص١٦٦-١٦٧، انتشارات مؤسسة آموزشي وپژوهشي إمام خميني، ط ٧، قم، ١٣٨٤هـ.ش. (مصدر فارسيّ).

الحال- أنّ الله فاعل لتلك الأعمال، فإرادة الله -من وجهة نظر الإسلام- لا تحلّ محلّ إرادة الإنسان أبدًا[١].

مسؤوليّة الإنسان

إنّ الشعور بالمسؤوليّة في نظريّة ألفرد أدلر يدعو إلى التأمّل أيضًا، فإنّ نتيجة الحصول على الإرادة الحرّة هي تقبّل المسؤوليّة، ويبدو أنّ أدلر يوافق على حرّيّة الإنسان ومسؤوليّته[٢]، بيد أنّ النقطة المهمة والاختلاف الجوهريّ بين رؤيته ورؤية الإسلام تكمن في حجم هذه المسؤوليّة وسعتها، فمن وجهة نظر الإسلام، لا تقتصر حياة الإنسان على الدنيا، وإنما تستمرّ إلى الآخرة أيضًا، وبالتالي فالإنسان سوف يكون مسؤولًا حتّى عن حياته الأخرويّة في يوم القيامة أيضًا. ومن جملة فوائد هذا الأمر تأصيل القيَم في وجود وكيان الإنسان المسلم، بمعنى أنّ الإنسان المسلم إنّما لا يكذب ولا يسرق ولا يظلم؛ لأنّه يعلم أنّ عليه أن يَمْثُلَ بين يدي الله يوم القيامة، وعليه أن يتحمّل مسؤوليّة أعماله التي ارتكبها في الدنيا. وعليه فإنّ مسؤوليّة الفرد المسلم لا تقتصر على حياته الفرديّة والاجتماعيّة في هذه الدنيا فقط، وإنّما تشمل حياته الأخرويّة أيضًا، وفيما يتعلّق بحجم ومستوى مسؤوليّة الإنسان يقول الإمام علي عليه السلام: (اتقوا الله في عباده وبلاده، فإنّكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم)[٣]. وبذلك نلاحظ أنّ الإنسان مسؤول من وجهة نظر التعاليم الدينيّة، ولكنّه ليس مسؤولًا عن ذاته وإشباع حاجاته فحسب، بل هو كذلك مسؤول عن الآخرين، بما في ذلك المدن وحتى الحيوانات أيضًا.

الغائيّة الخياليّة

تعدّ النزعة الغائيّة الخياليّة (Fictional Finalism) هي الأخرى من المفاهيم الجديرة بالنقد في نظريّة ألفرد أدلر. لقد كانت فلسفة (As if) التي أبدعها هانس

---

[١]- أنظر: واعظي، أحمد، انسان از ديدگاه اسلام (الإنسان من وجهة نظر الإسلام)، ص١١٨، انتشارات سمت، ط ٧، طهران، ١٣٨٥هـ.ش. (مصدر فارسيّ).

[٢]- أنظر: يوهانسن، ثور، دين ومعنويت در روان درماني ومشاوره (الدين والروحانيّة في العلاج النفسّي والمشاورة)، ٢٠١٠، ص٦٥، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: فريد براتي سده، ١٣٩١هـ.ش.

[٣]- نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٦٧.

فيهينغر (١٩٦٥م) قد تركت تأثيرها على اتجاه ألفرد أدلر. فقد ترك هذا المفهوم تأثيره على الغايات والأهداف الخياليّة لأدلر. فالخيالات (Fictions) أفكار ليس لها وجود في العالم الواقعيّ، ولكنّها تساعد الناس على مواجهة الحقائق بشكل أفضل، من ذلك -على سبيل المثال- أنّ الفكرة القائلة إنّ جميع الناس يولدون متساوين هي فكرة خياليّة، وعلى الرغم من عدم واقعيّتها إلّا أنّها تشكّل دليلًا ومرشدًا لنا في حياتنا اليوميّة، ولكنّه خيال نافع للتعاطي والتعامل مع الآخرين بشكل أفضل، ولم يكن حقيقة واقعيّة. وفي الحقيقة فإن رسالة هذا الرأي لأدلر وفلسفة (As if) هي أننا نتعامل مع القيَم الأخلاقية كما لو كانت أمورًا واقعية وحقيقية في حين أنها ليست كذلك في الواقع فهي ليست حقيقية[١]. إن هذا الرأي من أدلر يتماهى ويتسق مع الإطار الظاهراتي لنظريّته أيضًا[٢]. إن عدم واقعية القيَم الأخلاقية من المباحث الهامّة في فلسفة الأخلاق، حيث يمكن بحثها ومناقشتها من ناحيتين، فهي من ناحية تعود إلى الأنثروبولوجيا أيضًا، ونتيجة هذه الرؤية هي أن الإنسان في باطنه ودخيلته حيادي تجاه القيَم الأخلاقية (كما سبق أن ذكرنا)، وأن هذه القيَم تقع موردًا لاهتمام الإنسان بما تحتوي عليه من الآليات المحتملة. إن هذه الرؤية تخالف النص الصريح للقرآن الكريم؛ في قوله تعالى: ﴿**فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿**إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا**﴾[٤]. حيث تدلّ هذه الآيات على أن للعمل الصالح والعمل القبيح حقيقة واقعية، وأنهما يتركان أثرًا واقعيًا على روح الإنسان ونفسه. إن الإنسان طبقًا للتعاليم الإسلاميّة يمتلك بُعدًا فطريًا تقع على عاتقه مهمة تحديد جانب من كليات الفضائل والرذائل الأخلاقية. إن جميع الناس يمتلكون القدرة على تمييز بعض مصاديق الخير والشر. فقد أقرّ جميع الناس عبر التاريخ بحسن الصدق والشجاعة والإيثار والعدالة وما إلى ذلك، كما أقروا

---

[1]- See: Sharf. Richard S (2012), Theories of Psychotherapy and Counseling Concepts and Case, Belmont: A Division of Cengage Learning, Inc, 20 Davis Drive. P. 126.

[٢]- أنظر: كوري، جيرالد، نظريّه وكاربست مشاوره وروان درماني (نظريّة وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد يحيى محمدي، ص١٠٧، ١٣٨٥هـ.ش؛ شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، نظريّه هاي مشاوره وروان درماني (نظريّات الاستشارة والعلاج النفسي)، ص٨٧، ١٣٩٢هـ.ش؛ ساعتچي، محمود، نظريّه هاي مشاوره وروان‌درماني (نظريّات المشاورة وعلم النفس العلاجي)، ص٣٣، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.

[٣]- الشمس (٩١): ٨.

[٤]- الإسراء (١٧): ٧.

بقبح الكذب والغش والظلم وما إلى ذلك من الموبقات الأخرى[1]. إن هذه الأمور من الموارد التي يقرّ بها الكثير من الناس، بل وربما جميع البشر في جميع أقطار الدنيا -بما في ذلك المناطق والأصقاع التي لم يكن لها حظ من تعاليم الأنبياء- وهذا يشكل دليلًا على فطرية بعض الأمور الأخلاقية. ومن ناحية أخرى فإن القول بعدم واقعية القيَم الأخلاقية ينطوي على تداعيات وتبعات خطيرة لا يمكن المرور عليها مرور الكرام. فلو لم يكن هناك واقعية وحقيقة للعبارات الأخلاقية، سوف يترتب على ذلك نتائج، ومن بينها: عدم قابلية القضايا الأخلاقية للاتصاف بالصدق والكذب، وعدم وجود المعيار لمعقولية الأحكام الأخلاقية، والتعددية الأخلاقية، والنسبية الأخلاقية. وفيما يتعلق بالمورد الأول، يجب القول إن الصدق يعني مطابقة القضية للواقع، والكذب يعني عدم مطابقة القضية للواقع. وعليه عندما تكون القضايا الأخلاقية إنشائية وغير واقعية، عندها لا يكون هناك معنى للكلام عن صدق وكذب القضايا الأخلاقية. وفيما يتعلق بالمورد الثاني يجب القول إن البيان العقلاني للأحكام الأخلاقية إنما يكون ممكنًا عندما تقوم هناك علاقة منطقية بين القيَم والحقائق الخارجية، وأما إذا كانت الأحكام الأخلاقية من سنخ الإنشائيات، لن تكون هناك أيّ علاقة منطقية فيما بينها، بل ولن يكون بإمكان أيّ دليل عقلي أن يثبتها. وفيما يتعلق بالتداعيات والتبعات السلبية المترتبة على هذا الكلام، يجب القول: إن من بين النتائج المترتبة على هذا الاعتقاد أن جميع النظريّات والأحكام الأخلاقية مهما كانت متعارضة ومتناقضة سوف تكون مقبولة بنسبة واحدة، من ذلك على سبيل المثال أنّ قضيّة (الصدق حسن) وقضيّة (الصدق قبيح) سوف تكونان معتبرتين بدرجة واحدة، وهذا في الحقيقة ضرب من الجمع بين النقيضين، وهو باطل بالبداهة. وفيما يتعلّق بالتبعة الرابعة المترتبة على عدم الواقعيّة، يمكن القول أيضًا: إنّ النسبيّة في الحقل الأخلاقيّ واحدة من تداعيات عدم واقعيّة المفاهيم الأخلاقيّة؛ إذ عندما لا تكون للأحكام الأخلاقيّة أيّ جذور في الحقيقة والواقع، وعندما تكون تابعة للرغبات الفرديّة أو الأذواق الاجتماعيّة، فإنّ هذه الأحكام الأخلاقيّة بطبيعة الحال سوف تكون عرضة للتغيّر بتغيّر الأذواق والرغبات لدى الأفراد أو توجّهاتهم الاجتماعيّة. إن السلوك الذي

[١]- أنظر: گرامي، عبد الحسين، انسان در اسلام (الإنسان في الإسلام)، ص١١٦، نشر معارف، ط ٨، قم المقدسة، ١٣٨٧هـ.ش. (مصدر فارسي).

يُعدّ اليوم حسنًا، سوف يعتبر في قابل الأيام بفعل التغيير والتحوّل الاجتماعيّ قبيحًا، وإنّ السلوك الذي يُعدّ في ظلّ بعض الظروف الفكريّة والاجتماعيّة الخاصّة قبيحًا، سوف يُعدّ بفعل التغيّر الطارئ على تلك الظروف حسنًا[١]، في حين أنّ القيَم الأخلاقيّة تقوم على حقائق عينيّة، وإنّ المفاهيم التي تستعمل في الأخلاق بوصفها من المفاهيم القيَميّة، ليست مستقلّة عن المفاهيم النظريّة والواقعيّة[٢].

ومن بين النتائج المترتبة على هذا الرأي، أنّه لا يكون ثمّة معنى لنقد السلوك الأخلاقيّ وغير الأخلاقيّ للآخرين؛ إذ عندما نقرّ بالنسبيّة، لن يكون هناك من وجود للحسن والقبح الحقيقيّ في العالم الخارجيّ؛ لأنّ الأخلاقيّات في الحقيقة ليس لها واقعيّة عينيّة، وإنّما هي أمور تابعة للأذواق والأمزجة. وهكذا لا معنى للسعي من أجل الحصول على الأحكام الأخلاقيّة؛ إذ لا واقعيّة لها طبقًا لهذه الرؤية. وإن السعي وراء العثور على أجوبة لأسئلة من قبيل: هل إسقاط الأجنّة أمر صائب؟ وهل الموت الرحيم إجراء صحيح؟ وهل قتل آلاف الأبرياء من البشر بأسلحة الدمار الشامل سلوك سويّ؟ ستكون كلّها جهود اعتباطيّة وعبثيّة، ولا معنى لها، وسوف تكون الأخلاق جوفاء وفارغة من المحتوى، ولن يبقى شيء منها. كما أنّ الرأي الواقعيّ أو غير الواقعيّ الأخلاقيّ، يبيّن الحدود الأخرى في الحياة أيضًا. وإنّ السياسة والاقتصاد (الربا والحلال والحرام)، والعلاقات المتبادلة بين الأفراد، وتربية الأولاد، والزواج وما إلى ذلك من مفردات الحياة، سوف تتأثّر جميعها بهذه القضيّة.

فإذا لم يكن للأخلاق واقعيّة عينيّة، فلن تكون ثمّة قيود أو حدود تحدّ من سلوك الأشخاص. نعلم جيّدًا أن جهود الأنبياء إنّما كانت تصبّ في إطار تكميل القيَم الأخلاقيّة، وقد رُوي عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، أنّه قال: (إنما بُعثت لأتمّم مكارم الأخلاق)، وفي هذه الحالة فإنّ هذه القيَم إذا لم تكن تعكس الواقع، فإنّ واحدًا من الأهداف الرئيسة

[١]- أنظر: مصباح اليزدي، محمد تقي، فلسفه اخلاق (فلسفة الأخلاق)، ص٣٣، شركت چاب ونشر بين الملل، ط ٤، طهران، ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسيّ).

[٢]- أنظر: مصباح اليزدي، محمد تقي، نقد وبررسي مكاتب اخلاقيّ (نقد ومناقشة المدارس الأخلاقيّة)، ص٣٣١، انتشارات مؤسسه آموزشي پژوهشي امام خميني، ط ٣، ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

للأنبياء سوف تفقد معناها[١]. ورد في بعض كتب نظريّات الشخصيّة المثاليّة بشأن شاب يافع كان قد راجع أدلر بسبب شعوره بالذنب من الاستمناء، فأجابه أدلر إنّ الجمع بين هذين الأمرين (الاستمناء والشعور بالذنب) كثير عليك، فإمّا أن تستمني دون شعور بالذنب، أو تشعر بالذنب دون استمناء[٢]. وعلى الرغم من كون هذا مجرد مثال سريريّ، إلّا أنّه في الحدّ الأدنى يبيّن جانبًا من رؤية ألفرد أدلر بشأن الأخلاقيّات.

وقد عمد أدلر إلى تسرية حتى هذه اللاواقعيّة إلى مفهوم الإله أيضًا، فقد ذهب إلى الاعتقاد بأنّ الله بالنسبة إلى العالِم النفسيّ فكرة ذهنيّة، وبالنسبة إلى رجل الدين حقيقة واقعيّة. إن الجهود الإنسانيّة جوهرة إنسانيّة، ومن خلال بيان هذا الموضوع القائل بأنّ الأفراد يتّجهون على الدوام نحو الأهداف المنشودة وكأنّها موجودة، قد اعتبر فكرة الإله انعكاسًا غائيًّا أو تجلّيًا عينيًّا للغاية النهائيّة. وقد تعرّض أدلر إلى النقد بسبب تجاهله للدور الواقعيّ والعمليّ لله في حياة الأشخاص، وأنّ الحياة ليس لها أيّ معنى داخليّ[٣]. طبقًا لرؤية أدلر فإنّ الرغبة في الاقتراب من الله، واتباع أوامر الله، والاتحاد معه، تمثّل أهداف الجهود الإنسانية من أجل الوصول إلى الكمال. وطبقًا لرؤية أتباع أدلر فإنّ فكرة الإله -وليس الله بوصفه وجودًا حقيقيًّا وواقعيًّا- تؤدّي بنا إلى التمكّن من تعريف مفهوم الكمال من زاوية الفرد والمجتمع في إطار تحقيق الأهداف والغايات المعنويّة والروحيّة في المستقبل، وخلق المسارات المعرفيّة والشعور العاطفي المناسب[٤]. هذا في حين أنّ الله سبحانه وتعالى من وجهة نظر الإسلام هو خالق الناس والحيوانات والسماء والأرض وجميع الكائنات في الكون وعالم الوجود أيضًا: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٥].

---

[١]- أنظر: خواص، أمير، وحسيني قلعه بهمن، أكبر، ودبيري، أحمد، وحسين شريفي، أحمد، وباكبور، علي، وإسلامي، محمد تقي، فلسفي اخلاق (فلسفة الأخلاق)، دفتر نشر معارف، ط ٥، طهران، ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسيّ).

[٢]- أنظر: شولتز، دوان، وشولتز، سيدني ألن، نظريّه هاي شخصيت (نظريّات الشخصيّة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة سيد يحيى محمّدي، ص١٥١، ١٣٨٣هـ.ش.

[٣]- أنظر: يوهانسن، ثور، دين ومعنويت در روان درماني ومشاوره (الدين والروحانيّة في العلاج النفسّي والمشاورة)، ٢٠١٠، ص٦١-٦٢، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: فريد براتي سده، ١٣٩١هـ.ش.

[4]- See: Ambrus, Z. (2009). "Theological aspects of Alfred Adler's individual psychology". European Journal of Science and Theology, No5, Vol3.

[٥]- الرعد (١٣): ١٦؛ الزمر (٣٩): ٦٢.

وفي الحقيقة فإنّ الأنثروبولوجيا الإسلاميّة لا يمكن أن تكون من دون الخوض في مفهوم الإله؛ إذ إنّ جميع المسلمين -طبقًا لتعاليم الدين الإسلاميّ- يعتقدون أنّ الناس هم خلق الله، وأنّ الله لا يعدّ موجودًا (وجودًا) واقعيًّا بالنسبة إلى علماء الدين فقط (كما كان أدلر يقول إنّ الله لا يكون شيئًا واقعيًّا وحقيقيًّا إلّا عند رجال الدين)، بل هو موجود واقعيّ بالنسبة إلى جميع المسلمين، حيث تقوم بينهم وبين الله علاقة وارتباط تكوينيّ، ويتّجهون إليه سيرًا نفسيًّا وذاتيًّا: ﴿**يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ**﴾[١]، و﴿**إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾[٢].

لا شكّ أنّ من بين أهمّ أنحاء أسلوب حياة الإنسان المسلم ارتباطه بخالقه، وهذا ما يؤكّده وضع العبادات، بما في ذلك الفرائض اليوميّة الخمسة: ﴿**إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا**﴾[٣]، فثمّة في كلّ علاقة ارتباطٌ بين طرفين في الحدّ الأدنى، والعلاقة بين الإنسان وبين الله بدورها ذات طرفين أيضًا. وفي بعض العلاقات يكون أحد الأطراف فاعلًا، والطرف الآخر منفعلًا، من ذلك -على سبيل المثال- أنّ العلاقة بين الإنسان والأشياء المحيطة به، يكون الإنسان فيها فاعلًا وسائر الأشياء الأخرى منفعلة، وفي بعض العلاقات الاجتماعيّة الأخرى، يقف الإنسان في قبال سائر الناس، ويكون الأشخاص الآخرون فاعلون مثله، ويتأثّرون به ويؤثّرون فيه بشكل متزامن. إن الفرق بين العلاقات الإنسانيّة المتبادلة والعلاقة القائمة بين الإنسان والأشياء، يكمن في أنّ تأثير الأشياء على الإنسان تأثير لا شعوريّ، في حين أنّ تأثير الأشخاص على بعضهم تأثير واعٍ ومطلوب، وبالتالي لا يمكن اعتبار تأثير الأشياء أمرًا فاعلًا. وثمّة نوع من العلاقات لا يكون فيها أحد الأطراف منفعلًا أبدًا، والعلاقة القائمة بين الإنسان وبين الله من هذا القبيل، ويتمّ التعرّض إلى بحث هذه العلاقة والارتباط وكيفيته في البحوث الاعتقاديّةإلى حدّ كبير. وفي الرؤية الكونية الإسلاميّة يتمّ بحث العلاقة والارتباط التكوينيّ بين الله والإنسان، فالعلاقة التكوينيّة القائمة بين الله والإنسان علاقة بين الخالق والمخلوق، وبين الخالق الذي يمثّل الكمال المطلق وبين المخلوق الذي يمثّل الحاجة والفقر المطلق، والذي

---

[١]- الانشقاق (٨٤): ٦.

[٢]- البقرة (٢): ١٥٦.

[٣]- النساء (٤): ١٠٣.

أودع الله فيه بعض الاستعدادات والطاقات الكامنة بإرادته، وقد أشار الله سبحانه وتعالى إلى هذه العلاقة الوجوديّة والتكوينيّة بينه وبين الإنسان في القرآن الكريم، بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[١].

هذا مع أنّ العلاقة مع الله من وجهة نظر أدلر يتمّ النظر إليها بما هي غاية وهدف في المستقبل بوصفها غاية خياليّة وذهنيّة لا واعية، في حين أنّها من وجهة نظر الدين تعدّ بحثًا مقدّسًا عن حقيقة عينيّة[٢]. وعلاقة الإنسان بالله في الإسلام علاقة حقيقيّة وليست علاقة ذهنيّة. ويتقرّب الإنسان من الله على نحو وجوديّ من خلال العبادة واتباع الأوامر الإلهيّة. ويرى الإسلام أنّ جميع العالم وجميع الكائنات -ومن بينها الإنسان- مخلوقات لله؛ ولذلك فإنّها تقيم معه علاقة تكوينيّة واقعيّة، ومن هنا يجب على المكلف -من أجل الحفاظ على هذا الارتباط- أن يمارس هذه التكاليف ومن بينها الصلاة خمس مرّات في اليوم في الحدّ الأدنى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾[٣]؛ وذلك لأنّ العبادة -التي هي الغاية من خلق الإنسان في المنظور الإسلاميّ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٤]- مقرونة بالطاعة. وعلى المسلم باعتباره مخلوقًا وعبدًا لله أن يطيع أوامر الله، وتتجلّى هذه الطاعة على شكل أنواع العبادات الثابتة.

عقدة النقص (مصدر أكثر الدوافع الإنسانيّة)

إنّ عقدة الشعور بالنقص نقطة أخرى من موارد النقد في هذه النظريّة، ويمكن القول إنّ مصدر كثير من جهود الإنسان -من وجهة نظر أدلر- تكمن في عقدة شعوره بالنقص. وبشكل عامّ لا يمكن القبول بالنظرة التي تحصر الدوافع الإنسانيّة بعامل واحد فقط. وكما سبق أن ذكرنا، فإنّ الإنسان -من وجهة نظر الإسلام- كائن ذو بُعدين، فمن ناحية

[١]- الانشقاق (٨٤): ٦.

[٢]- أنظر: يوهانسن، ثور، دين ومعنويت در روان درماني ومشاوره (الدين والروحانيّة في العلاج النفسّي والمشاورة)، ٢٠١٠، ص٦٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فريد براتي سده، ١٣٩١هـ.ش.

[٣]- طه (٢٠): ١٤.

[٤]- الذاريات (٥١): ٥٦.

نجد أنّ جميع أفعال الإنسان ذات مستويين؛ المستوى الظاهريّ، والمستوى الباطنيّ، والمستوى الباطنيّ يتمثّل في نوايا الأشخاص، فإنّ نيّة الشخص إذا كانت لله، فإنّ روحه سوف تتكامل، وتقترب من الله بنحو من الأنحاء. وفي الحقيقة فإنّ التقرب إلى الله يعني من بعض الجهات أنّ الإنسان قد أوجد في ذاته بعض الصفات الإلهيّة وخصائصها؛ ومن ناحية أخرى فإنّ هذا القرب من الله يعني أنّ جميع أفعال الإنسان -بما في ذلك تلك الأفعال اليوميّة والروتينيّة- يمكن أن تصبّ في مسار الهدف النهائيّ المتمثّل في تسامي الفطرة الإنسانيّة وازدهارها، فإنّ أمورًا من قبيل: تناول الطعام، والاستجمام والاستراحة، والعمل والنشاط، وتحصيل العلم، وتلبية الرغبات الجنسيّة ضمن الأطر المشروعة، يمكنها بأجمعها أن توفّر الأرضيّة لازدهار وتكامل الفطرة الإنسانيّة، شريطة أن تكون من أجل الله والحصول على مرضاته: ﴿**قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[1]. إنّ هذه الموارد بأجمعها تثبت أهمّيّة النيّة والدافع وأسباب السلوك في الإسلام. وفي الحقيقة فإنّ النيّة تمثّل روح عمل الشخص المسلم، وإذا كان ظاهر أفعاله وأعماله حسنًا، ولم تكن نيّته ودافعه في ذلك مرضاة الله سبحانه وتعالى، فإنّ أعماله رغم حسنها الظاهريّ لن تكون مقبولة عند الله سبحانه وتعالى، وعلى هذا الأساس فإنّ الدافع في جميع الأفعال الجوانحيّة والجوارحيّة للإنسان من وجهة نظر التعاليم الإسلاميّة -خلافًا لرؤية أدلر القائل بأنّ عقدة الشعور بالنقص تمثّل منشأ ودافعًا لكثير من النشاطات الإنسانيّة- يمكن أن تكون من أجل اكتساب مرضاة الله، وفي هذه الحالة فإنّ الإنسان سوف يسير في طريق القرب من الله سبحانه وتعالى.

ولا شكّ أنّ الهدف والغاية من الحياة واحدة من أهم الأبحاث في اتجاه ألفرد أدلر، وربما أمكن القول إنّ الفارق الأهمّ بين رأي أدلر وبين ما ورد في تعاليم الإسلام حول الإنسان يعود إلى الغاية والهدف من الحياة، والنقطة الجديرة بالتأمّل في بيان الغاية الرئيسة من الحياة من وجهة نظر أدلر أنّه يرى أنّها عبارة عن التغلب على عقدة

---

[1]- الأنعام (٦): ١٦٢.

الشعور بالنقص وطلب الكمال، وهو يرى أنّ الاستعلاء وطلب الكمال يمكن أن يختار المسار الإيجابيّ والسلبيّ، إلّا أنّه لم يبيّن سبب هذا الافتراق، وما الذي يحدث حتى يعمل الشخص على توجيه رغبته في الكمال نحو المسار الإيجابيّ المتمثّل بخدمة الآخرين والتربية والتعليم، في حين يعمل الشخص الآخر على توجيه مساره الاستعلائيّ في طلب الكمال في الاتجاه السلبيّ المتمثّل باكتناز الأموال وحبّ الجاه والثروة والمناصب عبر سلوك الطرق السياسيّة الخاطئة، والسؤال الأكثر جدّية في هذا الشأن هو: هل هذا المورد وحده هو الذي يشكّل الغاية من الحياة؟ إنّ هذه الرؤية إلى الحياة وأهدافها تتعارض مع تعاليم الدين الإسلاميّ، فالإنسان المسلم يسعى -من وجهة نظر الدين الإسلاميّ- من وراء جميع أفعاله إلى هدف وغاية خاصّة، وهذه الغاية موجودة في جميع أفعال الإنسان، وتسمّى النيّة. وبالنظر إلى نيّة الشخص المسلم والمؤمن يمكن اعتبار جميع حياته هادفة. إنّ هذه الغاية في حياة الإنسان المسلم والمؤمن تنشأ من رؤيته الصحيحة والصائبة إلى أصل خلق الكون والإنسان، بحيث يرى الكون والخلق بأجمعه هادفًا[١].

إنّ الهدف والغاية من الخلق وإرسال الرسل ـ من وجهة نظر الدين الإسلاميّ، إنّما هو لهداية الناس وتحقيق جميع الكمالات الفطريّة، وفي هذا السياق روي عن الإمام عليّ عليه السلام في نهج البلاغة،أنّه قال في بيان الغاية من إرسال الرسل وبعث الأنبياء عليهم السلام: (ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم منسيّ نعمته)[٢]، وقد رصد الإسلام للإنسان مرحلتين من الحياة؛ إحداهما في الدنيا، والأخرى في الآخرة، والحياة الدنيا مقدّمة للحياة في الآخرة. والغاية الأخيرة للإنسان هي القرب من الله سبحانه وتعالن والمراد من القرب هنا هو الوصول إلى الإدراك العميق والمباشر لعلاقة الإنسان مع الله، وهو مقام يحصل بواسطة الاختيار وبفعل التكامل الحقيقيّ للنفس، والقرب من الله لا يتحقّق إلّا من خلال العبادة، ولا يمكن للإنسان أن يتقرّب من الله من غير مسار العبادة. وبطبيعة الحال فإنّ العبادة من وجهة نظر الإسلام لا تقتصر على الصلاة والصوم والأفعال

[١]- أنظر: أبو ترابي، علي، نقد ملاك هاي بهنجاري در روان شناسي (نقد الملاكات المعياريّة في علم النفس)، ص٢٨٦، مركز انتشارات مؤسسة آموزشي وپژوهشي إمام خميني، ط ١، قم، ١٣٨٦هـ.ش. (مصدر فارسيّ).

[٢]- نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١.

المناسكيّة فقط، وفي الحقيقة فإنّ الإنسان المسلم إنّما يستطيع الوصول إلى هذه المرحلة من القرب الإلهيّ من خلال امتثال التكاليف الدينيّة، وأن تكون جميع أعماله في الحياة ضمن دائرة الإيمان بالله والمعاد والآخرة لغاية القرب من الله سبحانه وتعالى؛ إذ عندما تكون جميع أعمال الإنسان لله، فإن جميع هذه الأعمال سوف تعتبر عباديّة، والعبادة تقرّب الإنسان من الله عزّ وجل[١].

النقطة الأخرى بشأن اختلاف رؤية الإسلام عن رؤية ألفرد أدلر، تدور حول مفهوم الكمال، فالكمال من وجهة نظر أدلر يكمن في تحقّق بعض الخصائص التي تؤدي إلى التغلب على الشعور بعقدة النقص، كما يمكن من خلال البحث في المصادر ذات الصلة اقتباس الجهود من أجل الكمال والاستعلاء والحركة في إطار الوصول إلى الدرجات العليا لإمكانات الإنسان وتحقيق ذاته أيضًا، وهذا المفهوم بدوره يختلف اختلافًا جوهريًّا مع تعريف الكمال في التعاليم الإسلاميّة، من ذلك أنّ كمال الشجرة أو الحيوان -على سبيل المثال- يكمن في تفتّح استعدادهما والذي يمكن التعرّف عليه من طريق المشاهدة والتجربة والاختبار، ولكن من الواضح أنّ كمال النبات والحيوان أدنى من الكمال الإنسانيّ. والأشخاص الذين لم يصلوا إلى الكمالات المعنويّة والروحيّة للإنسان، لا يمتلكون القدرة على إدراك الكمالات الإنسانيّة. كما أنّ لكمال الحيوان والنبات حدّ معيّن يمكن إدراكه بسهولة، وكان هذا الحد ثابتًا بين أنواع أفراد الصنف الواحد منها عبر القرون، ويمكن الوصول إلى هذا التعريف من خلال دراسة وبحث مجموعة منها، إلّا أنّ المعرفة الكاملة للكمالات الإنسانيّة -ولا سيّما منها الكمالات المعنويّة والروحيّة- ليست من قبيل معرفة الحيوانات والنباتات التي يمكن معرفتها بواسطة المشاهدة والتجربة والاختبار؛ إذ إنّ الكمالات الروحيّة والمعنويّة والفضائل المعنويّة للإنسان لا تقبل الإدراك الحسّي[٢]. إنّ الكمال عبارة عن ذلك الشيء الذي تتوقّف عليه تماميّة ذلك الشيء ويؤدّي إلى اكتماله. إنّ الكمال بخلاف السعادة -التي يختصّ بها الإنسان- لا ينحصر بالإنسان،

[١]- أنظر: أبو ترابي، علي، نقد ملاك هاي بهنجاري در روان شناسي (نقد الملاكات المعياريّة في علم النفس)، ص٢٥١-٢٥٢، ١٣٨٦هـ.ش. (مصدر فارسيّ).

[٢]- أنظر: المصدر أعلاه، ص٢١٥-٢١٦، ١٣٨٦هـ.ش.

فللحيوان والنبات كمال أيضًا، من ذلك أن كمال الشجرة -على سبيل المثال- يكمن في إنتاج الثمار، وبهذا التعريف يكون الكمال بمعنى فعليّة كلّ واحد من طاقات الإنسان؛ لأنّه يستوجب كماله، من ذلك مثلًا أنّ الإنسان إذا وصل إلى المرحلة التي يتمكّن فيها من السير والنطق والتعلّم والدراسة وما إلى ذلك، عُدّ ذلك كمالًا له، وأمّا السعادة فهي تمثّل الكمال النهائيّ بالنسبة له، والكمال النهائيّ يتحقّق بفعليّة جميع طاقاته الكامنة، ولا سيّما منها كمالاته الفطريّة[١]. وهذا النوع من الكمال (السعادة) ينشأ من الاختلاف في الرؤية الأنثروبولوجيّة للإسلام بالمقارنة مع رؤية ألفرد أدلر.

التأكيد على تبلور الشخصيّة في السنوات الأولى من الطفولة

لقد ذهب ألفرد أدلر إلى الاعتقاد بأنّ أسلوب الحياة الفذّ للإنسان يتبلور خلال الأعوام الستة الأولى من حياته، وأنّ للأحداث المقبلة تأثيرات عميقةً على نموّ شخصيّة الإنسان[٢]. وعلى الرغم من إقرارنا بدور مرحلة الطفولة في تبلور الشخصيّة الواقعيّة، ولكن يبدو أنّ حصر تبلور أسلوب الحياة في مرحلة الطفولة مجانب للصواب، فهل يمكن للأطفال بعمر السادسة أن يحدّدوا أهدافهم وغاياتهم من حياتهم؟ في حين أنّنا نرى كثيرًا من الشباب وحتى طلاب الجامعات، وهم حيارى ضائعون في مسار الحياة، ولا يستطيعون اتخاذ القرارات المناسبة والصحيحة فيما يتعلّق بأهدافهم وغاياتهم في هذه الحياة. وعليه كيف يمكن للطفل الذي لم يبلغ المرحلة الذهنيّة والفكريّة الكافية أن يرسم لنفسه الأهداف الخياليّة لحياته؟!

استنتاجات نقديّة

لقد كان الغرض من هذه المقالة هو دراسة ونقد المباني الأنثروبولوجيّة لأسلوب الحياة عند ألفرد أدلر من وجهة نظر الإسلام، حيث يختلف رأي أدلر حول الإنسان

---

[١]- أنظر: گرامي، عبد الحسين، انسان در اسلام (الإنسان في الإسلام)، ١٣٨٧هـ.ش. (مصدر فارسّي).

[٢]- أنظر: كوري، جيرالد (٢٠٠٥ م)، نظريّه وكاربست مشاوره وروان درماني (نظريّة وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسّي)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سيد يحيى محمّدي، ص١١٠، ١٣٨٥هـ.ش.

-والذي يتجلّى في مفهوم أسلوب حياته ونمطها- عن رأي الإسلام بشأن الإنسان، ومن الضروريّ نقد رؤيته ومناقشتها في ضوء المباني الإسلاميّة من أجل تطبيقها على الشرائط الثقافيّة والدينيّة لأقطارنا، فالإنسان من وجهة نظر ألفرد أدلر كائن اجتماعيّ، وتتجلّى أهمّ دوافعه في الحوافز الاجتماعيّة؛ وأمّا من وجهة نظر الإسلام، فإنّ الإنسان كائن ذو بعدين (ماديّ/ معنويّ)، وحياته لا تقتصر على الحياة في هذه الدنيا فقط، وإنّما تشكّل الحياة الدنيا مقدّمة للحياة في عالم الآخرة. كما أنّ حياة الإنسان لا تنحصر ببيئته الاجتماعيّة، بل إن له ارتباطًا بذاته بالإضافة إلى صلته وعلاقته مع الله والطبيعة أيضًا.

يذهب ألفرد أدلر إلى الاعتقاد بأنّ الإنسان يمتلك إرادة حرّة معتدلة، وأنّ هذه الإرادة يتمّ تحديدها وتقييدها بواسطة البيئة والوراثة، وفي المقابل يذهب الإسلام إلى القول بأنّ للإنسان إرادةً مشروطة، وأنّ إرادته تقع في طول الإرادة الإلهيّة، وخلافًا لأدلر -الذي لم يكن يؤمن بالقضاء والقدر، وكان يرى أنّ الإنسان هو الذي يصنع مصيره- يذهب الدين الإسلاميّ في تعاليمه إلى القول بأنّ للقضاء والقدر الإلهيّ دورًا في تحقّق أفعال الإنسان. ويرى ألفرد أدلر أنّ الإنسان يمتلك إرادة حرّةح ولذلك فهو مسؤول، وتنحصر دائرة مسؤوليّته في نظريّة أدلر في الحياة الدنيا، وأمّا من وجهة نظر الإسلام فإنّ مسؤوليّة الإنسان لا تقتصر على الحياة الدنيا فقط، بل على الإنسان أن يحضر في يوم القيامة وأن يَمْثُل بين يدي الله سبحانه وتعالى لكي يجيب عن الأعمال التي قام بها في هذه الدنيا.

يلتزم الإنسان من وجهة نظر ألفرد أدلر الحياد تجاه القيَم الأخلاقيّة؛ إذ لا واقعيّة للقيَم الأخلاقيّة من وجهة نظره، بل إنّنا نتعامل معها وكأنّها أمور واقعيّة، في حين أنّ الإسلام يرى أنّ للإنسان فطرة أخلاقيّة، بحيث يدرك بعض كلّيّات الأخلاق، ويتمتّع بالوجدان الأخلاقيّ، كما أنّ القيَم الأخلاقيّة بدورها واقعيّة، وإنكار هذه الواقعيّة سيؤدّي بنا إلى القول بالنسبيّة الأخلاقيّة.

من جهة أخرى فإنّ الله من وجهة نظر أدلر فكرة ذهنيّة، وهذه الفكرة الذهنيّة تعمل على توجيه سلوك الإنسان على غرار الغاية الإلهيّة، في حين أنّ الله في الإسلام

هو خالق جميع العالم، وله وجود حقيقيّ وواقعيّ، وعلاقة الإنسان به علاقة تكوينيّة وحقيقيّة، وليست علاقة اعتباريّة.

إنّ غاية حياة الإنسان من وجهة نظر ألفرد أدلر تكمن في طلب الاستعلاء والكمال والتغلّب على عقدة الشعور بالنقص، وأمّا من وجهة نظر الإسلام فإنّ الغاية النهائيّة للإنسان المسلم تكمن في التقرّب من الله، ولا يحصل هذا التقرّب إلّا عن طريق العبادة. ولو أنّ الإنسان المسلم قام بجميع أفعاله الجوانحيّة والجوارحيّة من أجل الله، وكانت نيّته من القيام بالأعمال مرضاة الله، فإنّه سيقترب من الله؛ فحيث تكون جميع أعماله من أجل مرضاة الله، فإنها تعدّ من العبادة، والقرب من الله إنّما يتحقّق من طريق العبادة فقط.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغة.

٣. أبو ترابي، علي، نقد ملاك هاي بهنجاري در روان شناسي (نقد الملاكات المعيارية في علم النفس)، مركز انتشارات مؤسسة آموزشي و پژوهشي إمام خميني، ط ١، قم، ١٣٨٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

٤. پور أميني، محمد باقر، سبك زندگي: منشور زندگي در منظر امام رضا (عليه السلام) (نمط الحياة: بيان الحياة عند الإمام الرضا (عليه السلام)، انتشارات قدس رضوي، ط ١، مشهد المقدسة، ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

٥. خسرو پناه، عبد الحسين، فلسفه في علوم انساني: بنيادهاي نظري (فلسفة العلوم الإنسانية: الأسس النظرية)، مؤسسه في حكمت نوين اسلامي، ط ١، قم المقدسة، ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

٦. خواص، أمير، وحسيني قلعه بهمن، أكبر، ودبيري، أحمد، وحسين شريفي، أحمد، وباكبور، علي، وإسلامي، محمد تقي، فلسفه في اخلاق (فلسفة الأخلاق)، دفتر نشر معارف، ط ٥، طهران، ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسي).

٧. رجبي، محمود، انسان شناسي (الأنثروبولوجيا)، انتشارات مؤسسة آموزشي و پژوهشي إمام خميني، قم، ١٣٨٤هـ.ش. (مصدر فارسي).

٨. ساعتجي، محمود، نظريه هاي مشاوره و رواندرماني (نظريات المشاورة وعلم النفس العلاجي)، نشر ويرايش، ط ٢، طهران، ١٣٨٣هـ.ش. (مصدر فارسي).

٩. شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، نظريه هاي مشاوره و روان درماني (نظريات الاستشارة والعلاج النفسي)، ١٣٩٢هـ.ش؛ شيلينغ، لويس، نظريه هاي مشاوره: ديدگاه هاي مشاوره (نظريات الاستشارة: الآراء الاستشارية)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: خديجة آرين، انتشارات اطلاعات، ط ١، طهران، ١٣٨٢هـ.ش؛ يوهانسن، ثور، دين و معنويت در روان درماني و مشاوره

(الدين والروحانية في العلاج النفسي والمشاورة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فريد براتي سده، انتشارات رشد، ط ١، طهران، ١٣٩٣هـ.ش.

١٠. شولتز، دوان، وشولتز، سيدني ألن، نظريه هاي شخصيت (نظريات الشخصية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية سيد يحيى محمدي، مؤسسة نشر ويرايش، ط ١، طهران، ١٣٨٣هـ.

١١. شيلينغ، لويس، نظريه هاي مشاوره: ديدگاه هاي مشاوره (نظريات الاستشارة: الآراء الاستشارية)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: خديجة آرين، ١٣٨٢هـ.ش.

١٢. فتح علي، محمود، انسان راه و راهنماشناسي (الإنسان الطريق ومعرفة التوجيه والإرشاد)، مركز انتشارات مؤسسة آموزشي و پژوهشي إمام خميني، ط ١، قم، ١٣٨٤هـ.ش. (مصدر فارسي).

١٣. كوري، جيرالد (٢٠٠٥ م)، نظريه و كاربست مشاوره و روان درماني (نظرية وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد يحيى محمدي، ١٣٨٥هـ.ش.

١٤. گرامي، عبد الحسين، انسان در اسلام (الإنسان في الإسلام)، نشر معارف، ط ٨، قم المقدسة، ١٣٨٧هـ.ش. (مصدر فارسي).

١٥. مانتي، روبرت، مشاور و مراجع: راه هاي يافتن راه حل هاي مشكلات (المشاور والمراجع: طرق العثور على حلول للمشاكل)، ١٩٩٧؛ ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن مشكبيد حقيقي، وأمير قربان بور لفمجاني، انتشارات بلور، ط ١، رشت، ١٣٨٩هـ.ش.

١٦. مصباح اليزدي، محمد تقي، فلسفه اخلاق (فلسفة الأخلاق)، شركت چاپ و نشر بين الملل، ط ٤، طهران، ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسي).

١٧. واعظي، أحمد، انسان از ديدگاه اسلام (الإنسان من وجهة نظر الإسلام)، انتشارات سمت، ط ٧، طهران، ١٣٨٥هـ.ش. (مصدر فارسي).

١٨. يوهانسن، ثور، دين و معنويت در روان درماني و مشاوره (الدين والروحانية في العلاج النفسي والمشاورة)، ٢٠١٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فريد براتي سده، ١٣٩٣هـ.ش.

لائحة المصادر بالأجنبيّة

1. Ambrus, Z. (2009). “Theological aspects of Alfred Adler’s individual psychology”. European Journal of Science and Theology, No5, Vol3.

2. Carlson, J, Watts, R.E. & Maniacci, M (2006). Adlerian Therapy: Theory and Practice, WashingtonDC: American Psychological Association.

3. Sharf. Richard S (2012), Theories of Psychotherapy and Counseling Concepts and Case, Belmont: A Division of Cengage Learning, Inc, 20 Davis Drive.

4. Sperry, Len, & Carlson, Jon. (2013), how master therapists work: Effecting change from the first through the last session and beyond, London: Routledge.

المبحث الثالث

المنهج الأنثروبولوجي وتطبيقاته في العالم الإسلامي

مقاربة تأصيليّة

السيد هاشم الميلاني[*]

مقدمة

تعدّ الأنثروبولوجيا أو علم دراسة الإنسان من المباحث الساخنة في الساحة الفكريّة حاليًّا، بحيث حلَّت محل الفلسفة وأصبحت هي التيّار الغالب في الأندية الفكريّة الغربيّة. وهذه النظريّة كسائر النظريّات والعلوم قد تسرّبت إلى العالم الإسلاميّ والعربيّ شيئًا فشيئًا، وأصبح لها روّاد ومتابعون، وتمّ تطبيقها في قراءة التراث والظاهرة الدينيّة؛ وعليه مسّت الحاجة إلى التعرُّف على الأنثروبولوجيا علمًا ومنهجًا، مضافًا إلى تحليل ونقد تطبيقاتها في العالم الإسلاميّ. فلقد ظهرت الأنثروبولوجيا لتجيب على سؤال رئيس وهو: كيف يستطيع أُناس ذوو مظاهر جسميّة متباينة، ولغات لا يفهم متكلّموها بعضهم بعضًا، وطرق متنافرة في العيش، أن يتعايشوا سلميًّا؟

يتفرّع هذا السؤال الرئيسيّ إلى عدّة أسئلة: ما الأساس العامّ المشترك بين أفراد القبائل والأوطان المختلفة؟ وما الفروق الموجودة بينهم؟ ما سبب تلك الفروق، وما مدى عمقها؟ ما الطريق الذي سلكه الإنسان باعتباره كائنًا حيًّا وحضاريًّا في تطوّره؟ هل هناك أُسس أو قوانين عامّة تتحكّم في ذلك التطوّر؟ وما العلاقة الحتميّة -إن وجدت- بين الصفات الطبيعيّة، واللغة، والعادات للإنسان في ماضيه وحاضره؟

الإجابة على هذه الأسئلة، وغيرها من الأسئلة الكثيرة المتعلّقة بسلوك الإنسان الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسياسيّ والثقافيّ، هي التي كوّنت هذا العلم، وطوّرته إلى اتجاهات ومدارس مختلفة، حاولت كلّ واحدة منها الإجابة على تلك الأسئلة بما يتوافق مع بيئتها الثقافيّة والعلميّة والطبيعيّة.

---

[*]- مدير المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية- العراق.

المحور الرئيس في هذه الدراسة يدور حول مباحث ثلاثة: المبحث الأوّل يتطرّق إلى موجز تعريفيّ عن الأنثروبولوجيا وتاريخها. والمبحث الثاني يتعلّق بتطبيقات المنهج الأنثروبولوجيّ في العالم الإسلاميّ، أمّا المبحث الثالث فهو مخصّص للتحليل والنقد.

المبحث الأول: لمحة تاريخيّة عن الأنثروبولوجيا

الأنثروبولوجيا (Anthropology) هي علم دراسة الإنسان طبيعيًّا واجتماعيًّا وحضاريًّا، والمصطلح منحوت من كلمتين يونانيّتين (Anthropos) بمعنى الإنسان، و(Lagos) بمعنى العلم، وتعنيان معًا علم الإنسان[١].

والأنثروبولوجيا كعلم وإن ولدت في القرن التاسع عشر في الغرب، غير أنّ تطبيقاتها ومعانيها الجزئيّة تختلف من بلد غربي إلى بلد، ففي أميركا تعني الأنثروبولوجيا دراسة الإنسان من الناحيّتين العضويّة والثقافيّة، مع إضافة دراسة حضارات ما قبل التاريخ، ودراسة اللغات وما شاكل. أمّا في أوروبا فإنّها ظهرت أوّلًا لدراسة التاريخ الطبيعيّ للإنسان.

وما يصطلح عليه الأميركيّون بالأنثروبولوجيا الثقافيّة، يعدّه الفرنسيّون إثنولوجيا، ويدرسونها تحت مظلّة علم الاجتماع، ومن دون إدراج اللغات والحضارات القديمة (الأركيولوجيا) فيها. أمّا في روسيا الاتّحاد السوفياتيّ سابقًا ودول شرق أوروبا، فإنّهم يستخدمون الإثنوجرافيا، وهي تعنى بدراسة التنظيم الاجتماعيّ للمجتمعات البدائيّة، ثمّ كيفيّة تحوّلها إلى دول جديدة، وما يطرأ عليها من تحوّلات طبقيّة[٢]. وبسبب وجهات النظر المختلفة هذه، ربّما يحصل تفاوت بين المفكّرين الأنثروبولوجيّين في رسم حدود هذا العلم، وعدم الاتّفاق على معالمه العامّة.

وظيفة الأنثروبولوجيا:

ظهرت الأنثروبولوجيا لتجيب على سؤال رئيسيّ وهو: كيف يستطيع أُناس ذوو

---

[١]- سليم، شاكر مصطفى، قاموس الأنثروبولوجيا، ط١، جامعة الكويت، ١٩٨١م، ص٥٦.

[٢]- راجع: فهيم، حسين، قصة الأنثروبولوجيا فصول في تاريخ علم الإنسان، الكويت، سلسل، عالم المعرفة، ١٩٨٦م، ص١٣-١٦.

مظاهر جسميّة متباينة، ولغات لا يفهم متكلّموها بعضهم بعضًا، وطرق متنافرة في العيش، أن يتعايشوا سلميًّا؟

ويتفرّع من هذا السؤال الرئيسيّ عدّة أسئلة فرعيّة: ما الأساس العام المشترك بين أفراد القبائل والأوطان المختلفة؟ وما الفروق الموجودة بينهم؟ ما سبب تلك الفروق، وما مدى عمق تلك الفروق؟ ما الطريق الذي سلكه الإنسان باعتباره كائنًا حيًّا وحضاريًّا في تطوّره؟ هل هناك أُسس أو قوانين عامّة تتحكّم في ذلك التطوّر؟ وما العلاقة الحتميّة -إن وجدت- بين الصفات الطبيعيّة، واللغة، والعادات للإنسان في ماضيه وحاضره[١]؟

الإجابة على هذه الأسئلة، وغيرها من الأسئلة الكثيرة المتعلّقة بسلوك الإنسان الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسياسيّ والثقافيّ، هي التي كوّنت هذا العلم وطوّرته إلى اتّجاهات ومدارس مختلفة، حاولت كلّ واحدة منها الإجابة على تلك الأسئلة بما يتوافق مع بيئتها الثقافيّة والعلميّة والطبيعيّة.

أهمّيّة الأنثروبولوجيا:

لم تكن الأنظار تتّجه نحو الأنثروبولوجيا في بداياتها الأولى، وبمرور الزمن وتطوّر العلوم وتوسّع البشريّة في شتّى المجالات، بات الاهتمام بهذا العلم كبيرًا، سيّما وأنّه يمتزج ويضاف إلى كثير من العلوم، وبإمكانه أن يفتح لها آفاقًا جديدة، فنرى ظهور أنثروبولوجيا الفنّ، والتنمية، والفلسفة والجغرافيا والدين وغيرها، ممّا يكشف لنا سعة نطاق الأنثروبولوجيا. وهذا ما تنبأ به كلايد كلاكهون من أنّ الأنثروبولوجيا ستلعب دورًا رئيسًا في تكامل العلوم البشريّة، وقال: «فعلم الإنسان الجامع يجب أن يحتوي على قابليّات وعناية ومعرفة إضافيّة، ولا بدّ أن تمتزج بعض أوجه الدراسات النفسيّة والطبيّة والحياتيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والجغرافيّة البشريّة بالدراسات الأنثروبولوجيّة مكوّنة علمًا، واحدًا عامًّا كما يجب أن يستعمل هذا العلم الطرق التاريخيّة والإحصائيّة في البحث، وأن يستنبط المادّة العلميّة من علم التاريخ وغيره من العلوم الإنسانيّة[٢]».

---

[١]- راجع: كلوكهون، كلايد، الإنسان في المرآة، منشورات المكتبة الأهليّة ، ص١-١١.

[٢]- م.ن، ص١-٢.

أقسام الأنثروبولوجيا:

تنقسم الأنثروبولوجيا إلى قسمين رئيسين: الأنثروبولوجيا الطبيعيّة أو الإحيائيّة، والأنثروبولوجيا الثقافيّة أو الاجتماعيّة، ففي الأنثروبولوجيا الطبيعيّة يتمّ الاهتمام بالمسائل الوراثيّة، والفسلجيّة والتشريح والأحياء، وكلّ ما يخصّ تطوّر الإنسان بيولوجيًّا. أمّا الأنثروبولوجيا الثقافيّة فهي تلك المهتمّة بدراسة علاقات الإنسان مع نفسه ومع الآخرين ومع البيئة، للوقوف على سلوكه، واستكشاف الروابط والعلاقات التي تحكمه، وما تنتج من أعمال ثقافيّة واجتماعيّة مختلفة[١].

تاريخ الأنثروبولوجيا:

الأنثروبولوجيا كمفهوم مورست منذ زمن قديم، والغرب كعادته يحاول إرجاع كلّ الأمور إلى عصر الإغريق، وبهذا الخصوص، أيّ دراسة الإنسان، يشيرون إلى هيرودتس (٤٨٤-٤٢٥ق.م)، حيث قام برحلات استكشافيّة واكتسب معرفة جيّدة عن العديد من الشعوب الأخرى، ودوّن مشاهداته عن تلك الشعوب في المأكل والملبس وطريقة العيش، ممّا تعدّ اللبنة الأولى لعلم الأنثروبولوجيا الحديث[٢]. أمّا الأنثروبولوجيا كمصطلح، فقد وقع الخلاف في زمن ظهوره، «**إذا قيّدنا أنفسنا بالأنثروبولوجيا كفرع من فروع المعرفة العلميّة، يمكن للبعض أن يتعقّبه بالعودة إلى عصر التنوير الأوروبيّ خلال القرن الثامن عشر. ادّعى البعض أنّ الأنثروبولوجيا لم تبرز كعلم حتّى خمسينيّات القرن التاسع عشر، مع ذلك جادل آخرون أنّ البحث الأنثروبولوجيّ بمعناه المعروف في الوقت الحاضر استهلّ فقط بعد الحرب العالميّة الأولى**[٣]».

وإذا أردنا أن نرجع إلى عصر الأنوار، فالأنظار تتّجه جميعًا نحو الفيلسوف والمؤرّخ الإيطاليّ جانباتيستا فيكو (١٦٦٨-١٧٤٤) حيث وضع مخطّطًا كونيًّا للتطوّر الاجتماعيّ

---

[١]- للمزيد راجع: بيلتو، بيرتي ج.، دراسة الأنثروبولوجيا المفهوم والتاريخ، بيلتو، ط١، بغداد، بيت الحكمة، ٢٠١٠م، ص١٨ فما بعد.

[٢]- ايركسون، توماس هايلاند، وفين سيفرت نيلسون، تاريخ النظريّة الأنثروبولوجيّة، ط١، ضفاف، ٢٠١٣م، ص١٢.

[٣]- م.ن، ص١١.

ضمن أربع مراحل: ١- الحالة البهيميّة ٢- عصر الآلهة ٣- عصر الأبطال ٤- عصر الرجال. وعليه «كان فيكو الرائد الإيطاليّ في فرنسا عندما أخذت الخطوات الأولى باتّجاه إنشاء الأنثروبولوجيا كعلم[١]».

وقد ساهم كثير من المفكّرين في بلورة هذا الحقل العلميّ، من قبيل مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥)، حيث حاول في كتابه الرسائل الفارسيّة، نقد مجتمعه الفرنسيّ عن لسان الغير، وهي تقنية استخدمها علماء الأنثروبولوجيا لاحقًا، لوصف المجتمع من وجهة نظر شخص خارجيّ. وكذلك يمكن الإشارة إلى جماعة من المثقّفين المثاليّين الشباب في فرنسا بقيادة الفيلسوف دنيز ديدرو (١٧١٣-١٧٨٤) وعالم الرياضيّات جان لي روند أليمبيرت (١٧١٧-١٧٨٣)، حيث كان هدفهم أن يجمعوا بمقدار ما يستطيعون المعرفة بنظام يسعى لزيادة تقدّم العقل والتطوّر والعلم والتكنولوجيا[٢].

وقد تطوّر علم الأنثروبولوجيا أبّان الحرب العالميّة الأولى، وقد ساهم في بلورته أربع شخصيّات بارزة، هم: فرانز بوا (١٨٥٨-١٩٤٢) وبرونسلاف مالينوفسكي (١٨٨٤-١٩٤٢) و أ. آر. رادكليف براون (١٨٨١-١٩٥٥) ومارسيل موس (١٨٧٢-١٩٥٠). ولم يكن بين هؤلاء الأربعة برنامج مشترك «**كانت هناك اختلافات منهجيّة ونظريّة مهمّة بين المدارس التي أوجدوها، والتي قد يتم تعقّبها حتّى اليوم في الأنثروبولوجيا الفرنسيّة والبريطانيّة والأميركيّة**[٣]».

ونحن هنا في هذه العجالة لا نروم الخوض في تفاصيل الأنثروبولوجيا، إلّا بمقدار ما يخصّ بحثنا في هذه الدراسة، وهو تأثير المنهج الأنثروبولوجيّ في القراءة الدينيّة في العالم الإسلاميّ، وإلّا فالأنثروبولوجيا تنقسم وتتنوّع بحسب الدول الغربيّة الكبرى كما مرّ، فهناك أنثروبولوجيا بريطانيّة، وفرنسيّة، وألمانيّة وأميركيّة، تختلف عن بعضها الآخر في المسارات العامّة والخاصّة[٤].

[١]- ايركسون، توماس هايلاند، وفين سيفرت نيلسون، م.س، ص٢٤.

[٢]- م.ن، ص٢٥.

[٣]- م.ن، ص٦٣.

[٤]- للمزيد راجع: بارث، فريدريك، وآخرون، الأنثروبولوجيا حقل علميّ واحد وأربع مدارس، فريدريك بارث وآخرون، ط١، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٧م.

الأنثروبولوجيا والدين

لا بدّ في البدء أن نشير إلى أنّ مصطلح الأنثروبولوجيا الدينيّة تثير «**قضيّة أكثر بكثير من تسمية الأنثروبولوجيا السياسيّة أو الاقتصاديّة إلخ، في نظر العلوم الدينيّة التي تبحث في الثوابت الأنثروبولوجيّة للوجود البشريّ، وعن آثار إنسان متديّن بطبعه، وعن دلائل حالة دينيّة متجذّرة نهائيًّا في الإنسان**[١]».

والأمر كما ذكره أ. ماري أعلاه، إذ إن نظرة المنهج الأنثروبولوجيّ للدين ليست كنظرة أصحاب الديانات السماويّة التي تعتقد بنظام الخلقة والألوهيّة، فقد ذهب الأنثروبولوجيّ غيرتز إلى أنّ الدين منظومة ثقافيّة[٢]، وهذا ما يعترف به باحث آخر حيث يقول: «**لا تقتصر أنثروبولوجيا الدين على وصف الأمور الدينيّة وتفنيدها وتصنيفها، بل ترى أنّ الدين جزءٌ من الثقافة، ويبحث عن تفسير وأوجه الشبه والاختلاف بين المظاهر الدينيّة في المجتمعات المختلفة، دون أن تميّز مؤسّسة التوحيد التي شكّلت ضمائرنا في الغرب، ولا يقتصر ذلك على دراسة العهود القديمة أو العالم الثالث فقط، بل يهتمّ أيضًا بالطقوس النيباليّة، والأساطير الأفريقيّة في غينيا، والشامانيّة السيبيريّة، وسحرة إقليم بريطانيا، وتركّز الأنثروبولوجيا على المجتمعات صغيرة الحجم ذات الثقافة المحدودة والعتيقة أحيانًا، والتي ينصهر فيها العادات القبليّة والدين**[٣]».

هذه النظرة الاختزاليّة للدين، لا تقتصر على الأنثروبولوجيا، بل هي نتيجة جميع الدراسات الإنسانيّة والاجتماعيّة المادّيّة التي انقطعت عن الغيب واتّجهت نحو المادّة والطبيعة، وأرجعت جميع الأمور إليها. وليس الدين بمعزل عن هذا التوجّه المادّيّ الصرف؛ ففي «**بداية القرن العشرين اعتقد علماء النفس والفلسفة أنّهم أوضحوا أنّ الدين البدائيّ الذي يسود فيه معنى العجيب والغامض والخارق، قد نشأ من الاندهاش المخلوط بالخوف المؤثّر على الخيال الذي يجسّد في كائنات أسطوريّة رغائبنا واحتياجاتنا**[٤]».

---

[١]- بونت، بيار وميشال إيزار، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ط٢، المؤسّسة الجامعيّة، ٢٠١١م، ص٢٠٦.

[٢]- م.ن، ص٢٠٨.

[٣]- ريفيير، كلود، الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة للأديان، كلود ريفيير، ط١، المركز القوميّ للترجمة، ٢٠١٥م، ص٢٠.

[٤]- م.ن، ص٧٣.

علمًا بأنّ أنثروبولوجيا الأديان تنطلق من جيمس فريزر (١٨٥٤-١٩٤١)، حيث وضع اللبنات الأولى لهذا الفرع، فقد اهتمّ بتجميع العادات والطقوس القديمة من مختلف نقاط العالم. ثمّ استمرّت أنثروبولوجيا الدين واستعانت بكلّ ما له صلة بالدين من علم النفس الدينيّ وعلم الاجتماع الدينيّ وهكذا، وطرحت أسئلة محوريّة تدور حول: ما هي الديانة الأكثر بساطة؟ هل الأصل ديانة التوحيد أم تعدّد الآلهة؟ هل يوجد تصوّر متطوّر يتجاوز فكرة الدين ويكون على المستوى العالميّ؟ هل ترتبط المشاعر دائمًا بالشعيرة؟ هل المجهول الغامض سابق على فكرة الإله؟ هل توجد ديانة غير تلك التي تستند إلى تقاليد؟ هل تعتبر الأديان السماويّة أرقى من الديانات الأخرى[١]؟.

هذه الأسئلة وغيرها هي التي شغلت أنثروبولوجيا الدين، وللإجابة عليها ظهرت مجموعة مصطلحات تمّ إرجاع نشأة الدين إليها، وفيما يلي نشير إلى أهمّها:

الأسطورة:

يرى الأنثروبولوجيّ أنّ الأديان تحتوي على مجموعة عقائد، وهو لا يعنيه تفسير هذه العقائد فإنّها ملقاة على عاتق رجال الدين، بيد أنّه يولي اهتمامًا خاصًّا بشأن ما يسبق ظهور هذه العقائد، وهي الأساطير بزعم الأنثروبولوجيّ، وعليه يقول: «**لا وجود لدين دون إيمان المجتمع بالأساطير**»، فالأسطورة تقوم بتحديد «**الرموز الخاصّة بالدين والآباء والأخلاق والاقتصاد التي يجب أن يلتزم بها أفراد المجتمع، كما تشمل القيم والمعارف التي تحدّد هويّة أيّ جماعة**[٢]».

كما أنّهم يرون أنّ وظيفة الأسطورة هي: ١- وظيفة نفسيّة لتجاوز التناقضات بالسموّ بها ٢- وظيفة إدراكيّة بإعطاء معنى النظام القائم من خلال التنسيق ٣- وظيفة تربويّة من خلال التزويد بمبادئ وأمثلة بهدف الوعظ ٤- وظيفة اجتماعيّة سياسيّة بتشريع السلطات والتنظيم الاجتماعيّ[٣].

---

[١]- ريفيير، كلود، الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة للأديان، م.س، ص٣٣.

[٢]- م.ن، ص٩٩.

[٣]- م.ن، ص١١١-١١٢.

أمّا المواضيع الأسطوريّة التي تتناولها الأسطورة فهي: أصل الآلهة، خلق العالم، ميلاد المكان والزمان، ظهور الرجال والنساء على الأرض، أصل الموت، خلق المدنيّة أو الأعراق، المكانة التي تنسب إلى الإنسان، الملعونون، العالم الآخر وجغرافيّة الجحيم[١].

فالأسطورة كما ترى تشغل حيّزًا واسعًا من الفكر الأنثروبولوجيّ الدينيّ، حيث تحاول تفسير المنظومة الكونيّة وفقها، وجعلها الجذر الأساسيّ للدين بمنأى عن الله الخالق القادر.

الطوطم:

ولها أهمّيّة خاصة في الأنثروبولوجيا أيضًا، والطوطم «**لفظ منقول عن قبيلة الفونكين ويقصد لغويًّا .. فئات أنواع الحيوانات والنباتات المستخدمة لإعطاء اسم لعشيرة ما، ثمّ أصبح شيئًا يقصد به الانتماء مشيرًا إلى المشترك الدينيّ بين أولئك الذين يحملون اسم الرمز (طوطم) نفسه، ويقدّسونه ويعترفون به سلفًا لهم. والطوطم هو شعار يُرسم على أعمدة وأسلحة أو على الجسد وحيوان أو شيء تسمّى به العشيرة، ويكون ذا صلة بأحد الجدود الأسطوريّة لها، وهو أساس بعض المحرّمات الغذائيّة والجنسيّة على وجه الخصوص**[٢]».

تابو:

وهو مستعار من اللهجة البولينيزيّة، ويقصد به عمليّة منع ذات سمة مقدّسة إلى جانب كلّ ما هو محرّم، سواء أكان التحريم بسبب القدسيّة أو لأنّه نجس، ويستتبع كسر التابو عن قصد أو غير قصد، دنس شخص أو كارثة طبيعيّة أو مصيبة اجتماعيّة. ويشمل التابو الأفعال والأشخاص والأشياء والكلمات، من قبيل المحرّمات الغذائيّة والقتل والعلاقات الجنسيّة والرؤساء والملوك والأسلحة والكلمات والمشاعر وغيرها[٣].

---

[١]- ريفيير، كلود، الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة للأديان، م.س، ص١٣٥-١٣٧.

[٢]- م.ن، ص٥٨.

[٣]- م.ن، ص٦٣.

المقدّس:

ويُقصد به التفوّق والسموّ والعظمة المطلقة للإله لكماله وقدرته، كما يطلق القدّيس على من ارتقت طاقته البشريّة وأصبح مظهرًا من مظاهر العمل الإلهيّ. وينتشر مفهوم المقدّس في الطبيعة كالحجر والشجرة المقدّسة، وفي العالم السماويّ كالآلهة والملائكة، وفي التاريخ الاجتماعيّ كالسَلَف المقدّس، وعند الفرد كالصوفيّ والقدّيس[١].

الشعيرة:

الشعيرة هي «**مجموعة من الأفعال المتكرّرة والمقنّنة التي تكون غالبًا وقورة، ولها نظام تأدية شفهيّ أو حركيّ، ومحمّلة بالرمزيّة، وقائمة على الإيمان بالقوّة الفعّالة للقدرة العليا التي يحاول الإنسان أن يتّصل بها بغرض الحصول على نتيجة مرجوّة**[٢]».

توجد علاقة متبادلة بين الأسطورة والشعيرة رغم أنّ هذه العلاقة «**معقّدة ومتنوّعة**»، ونحن «**نستطيع أن نتخيّل الطقوس على أنّها تصوير تمثيليّ لنماذج موجودة في أساطير إلياء، أو الأساطير كمبررات مصوّرة للطقوس كانت موجودة في الماضي**[٣]».

وسواء أكانت الشعيرة تمثيل عملي للأسطورة أم لم تكن، فإنّ لها دورًا بارزًا في التحليل الأنثروبولوجيّ، لأنّها أساس التديّن وتكشف عن مدى التزام طبقات المجتمع بالدين.

وخلاصة الأمر أنّ الأنثروبولوجيا في قراءتها للدين، تقتصر على تفسيره ماديًّا منقطعًا عن الغيب، مع إرجاع جميع المعالم الدينيّة إلى حالات نفسيّة أو اجتماعيّة ظهرت بحسب الظروف.

المبحث الثاني: التطبيقات في العالم الإسلاميّ.

لم يمضِ وقتٌ طويل على دخول المنهج الأنثروبولوجيّ في العالم الإسلاميّ المعاصر،

---

[١]- ريفيير، كلود، الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة للأديان، م.س، ص٤٠.

[٢]- م.ن، ص١٥٠.

[٣]- م.ن، ص١٤٣.

رغم سبق وجوده في الغرب منذ القرن التاسع عشر؛ وربّما يعود سبب ذلك إلى الاختلاف الحاصل في الغرب حول فترة تكوّن هذا العلم، ولو صحّت الأقوال الذاهبة إلى ظهوره بعد الحرب العالميّة الأولى، لأمكن فهم سبب تأخّر دخوله إلى العالم الإسلاميّ إلى الستينات من القرن العشرين[١]. ومهما يكن من أمر، فقد حاول لفيف من المفكّرين العلمانيّين في العالم الإسلاميّ استخدام هذا المنهج وتطبيقه على الدين والتراث، ولعلّ من أبرز هؤلاء المفكّرين والمؤرّخين كلّ من محمّد أركون وحسن حنفي وهشام جعيط. وقد طبّق هؤلاء الأنثروبولوجيا على مساحات واسعة شملت الدين والقرآن والوحي والتراث والسيرة، وغيرها من الموارد، وفيما يلي نشير إلى أهمّ تلك التطبيقات.

الالتزام بالأنثروبولوجيا:

يُعدّ محمّد أركون من المتحمّسين للمنهج الأنثروبولوجيّ، فهذا المنهج يخدمه في تقويض أركان الفكر الدينيّ السائد، للوصول إلى كسر التابوهات والمقدّسات ووضعها تحت طاولة النقد والتشريح والتجريح، وهو يدعو بكلّ وضوح إلى بلورة الأنثروبولوجيا وتطبيقها على الوحي والكتابات المقدّسة، ويفصح عن النتيجة التي يتوخّاها من هذا التطبيق ويقول: «**سيتيح لنا ذلك أخيراً أن ننتهل ونتجاوز كلّ التابوهات والمحرّمات المزعومة خطأً أنّها مقدّسة**[٢]».

ولم يكتف أركون بالدعوة إلى هذا المنهج، بل كان يلحّ على ذلك ويكرّر الدعوة إليه في شتّى كتبه ومحاضراته ولقاءاته؛ إذ يقول: «**فقد ألححت ومنذ سنوات عديدة على ضرورة دراسة العلم الأنثروبولوجيّ وتدريسه، فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدوغمائيّ المغلق إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير: أي على مستوى مصالح الإنسان أيّ إنسان كان وفي كلّ مكان. كما أنّ العلم الأنثروبولوجيّ يعلّمنا كيفيّة التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهّمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوّة والسلطة، ثمّ تفضيل السلم على العنف، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسّس**

[١]- باقادر، أبو بكر، وحسن رشيق، الأنثروبولوجيا في الوطن العربيّ، أبو بكر باقادار وحسن رشيق، ط١، دمشق٤، دار الفكر، ٢٠١٢م، ص٢٥.

[٢]- أركون، محمد، قراءات في القرآن، ط١، بيروت، دار الساقي، ٢٠١٧م ، ص٢٤.

أو المؤسّساتيّ، وإذا تمّ الإجماع الكامل على هذا التوجّه المعرفيّ، فلا بدّ أن نعيد النظر في جميع العقائد والسنن الدينيّة عن طريق إعادة القراءة لما قدّمه الخطاب الدينيّ عامّة والخطاب النبويّ الخاصّ بأهل الكتاب من القصص ... أضف إلى ذلك كلّه أنّ علم الأنثروبولوجيا الحديث يمارس عمله كنقد تفكيكيّ وعلى صعيد معرفيّ، لجميع الثقافات البشريّة المعروفة[١]».

ويدعو تارة أخرى ويقول: «ينبغي أن ننفتح على العالم، على الثقافات الأخرى والتراثات الدينيّة الأخرى، ليس من أجلها فحسب، بل كذلك من أجلنا نحن لكي نفهم أنفسنا وتراثنا بشكل صحيح. وحدها منهجيّة الأنثروبولوجيا الدينيّة يمكن أن تساعدنا على ذلك[٢]».

الدين:

الأنثروبولوجيا تجعل الدين -كما مرّ- منتجًا ثقافيًّا تبحث عنه ضمن بحثها للثقافة، وقد اقتبس الخطاب العلمانيّ العربيّ هذه الرؤية، وحاول تطبيقها على الدين وعلى الظاهرة الدينيّة، وتكاد تتّفق كلمتهم على ذلك.

فهذا نصر حامد أبو زيد يقول: «**إنّ النصّ في حقيقته وجوهره منتج ثقافيّ، والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا ... أمّا ألوهيّة مصدر النصّ فإنّها لا تنفي واقعيّة محتواه، ولا تنفي من ثمّ انتماءه إلى ثقافة البشر ... بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النصّ بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الأمبريقيّة، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علميّ لظاهرة النصّ**[٣]».

أمّا أركون فإنّه يدعو إلى «**أرضيّة الفهم التاريخيّ، والمعرفة العلميّة النفسانيّة الاجتماعيّة، والنقد الأنثروبولوجيّ للظاهرة الدينيّة**[٤]». وكذلك ينحو هشام جعيط

---

[١]- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ط٣، بيروت، دار الطليعة، ٢٠١٢م، ص٦-٧.

[٢]- أركون، محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيديّة، ط ٢، بيروت، دار الساقي، ٢٠١٢م ، ص٣٩٨.

[٣]- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، ط٨، المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠١١م ، ص٢٤.

[٤]- أركون، محمد، تحرير الوعي الإسلاميّ نحو الخروج من السياجات الدوغمائيّة المغلقة، ط١، دار الطليعة، ٢٠١١م، ص١١٢.

المنحى نفسه ليقول: «**أنّ الدين يدخل في مجال الثقافة بالمعنى الأعمّ؛ لأنّه يأتي بأفكار ومعتقدات، وهو منغرس بالضرورة في الوسط الذي نبع منه ويتّجه معًا إلى تغيير أُسس الثقافة في ميدان حسّاس جدًّا يلفّ الحياة الإنسانيّة ... إنّ المنهج الأنثروبولوجيّ المسقط على الماضي أي التاريخيّ يبرز مفهوم الثقافة كبنية عامّة مركّزة على مؤسّسات حياتيّة تندسّ في أعماق المجتمع، والدين ذاته من أهمّ هذه المؤسّسات**[١]».

الوحي:

يسعى أركون في مشروعه إلى الاستعانة بمختلف المناهج الغربيّة لهدم العقل الدينيّ ونقد الوحي، فيتمسّك بالعلوم الإنسانيّة بما فيها الأنثروبولوجيا للوصول إلى مبتغاه، يقول في هذا الصدد: «**أنّ أيّ نقد حقيقيّ متماسك للعقل الدينيّ، يكمن في استغلال مصادر المعقوليّة التي توفّرها لنا علوم الإنسان والمجتمع حتّى النهاية، ينبغي أن نستخدمها بكلّ ذكاء لكي نستطيع زحزحة إشكاليّة الوحي من أرضيّة الروح الدوغمائيّة، إلى الفضاءات الواسعة للفهم وللمعقوليّة التي يدشّنها الآن العقل النقديّ الحديث**[٢]».

فالأنثروبولوجيا تجعل الوحي منتجًا ثقافيًّا متأثّرًا بثقافة عصره، وقد ذهب نصر حامد أبو زيد إلى الاتّجاه نفسه فجعل قبول العرب للوحي بسبب ما كان سائدًا في وسطهم من الإيمان بالجنّ والشعر والكهانة، ويقول: «**لقد كان ارتباط ظاهرتَيْ الشعر والكهانة بالجنّ في العقل العربيّ، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربيّ بإمكانيّة الاتّصال بين البشر والجنّ، هو الأساس الثقافيّ لظاهرة، الوحي الدينيّ ذاتها. ولو تصوّرنا خلوّ الثقافة العربيّة قبل الإسلام من هذه التصوّرات، لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمرًا مستحيلًا من الوجهة الثقافيّة**[٣]».

---

[١]- جعيط، هشام، تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، ط٤، دار الطليعة، ٢٠١٦م، ص٤٣.

[٢]- أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص٥٣١.

[٣]- أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص٣٤.

القرآن:

ذهب محمّد أركون إلى تطبيق المنهج الأنثروبولوجيّ على القرآن وقد أورد مدّعاه بقوله: «**ينبغي أن نقرأ القرآن في ضوء علم الأنثروبولوجيا، ولا ينبغي بعد اليوم أبدًا أن نقرأه في ضوء علم الثيولوجيا أو علم اللاهوت، ينبغي أن نستخدم المناهج والمصطلحات والأدوات الأنثروبولوجيّة لتفسيره**[١]».

إنّه يبحث في هذا العلم عن «**اللحظة الأنثروبولوجيّة التي تكمن مهمّتها في اكتشاف لغة ذات طبيعة مجازيّة أسطوريّة للقرآن**[٢]». وبهذا المجال يضع أركون مصطلح «المثلث الأنثروبولوجيّ» أي العنف، المقدّس، الحقيقة، ويحاول تطبيقه على القرآن بل على المجتمع البشريّ أجمع، إذ يقول: «**لا يوجد مجتمع بشريّ خال من هذه العلاقة الثلاثيّة؛ لذلك قلنا بأنّها مثلث أنثروبولوجيّ أي إنسانيّ عامّ يشمل الجنس البشريّ كلّه. فلا يوجد مجتمع على وجه الأرض بدون مقدّس أو دين، ولا يوجد مجتمع بدون عنف، وكذلك لا يوجد مجتمع بدون إيمانه بأنّه يمتلك الحقيقة من خلال دينه أو مقدّسه بالذات، هذا هو معنى المثلّث الأنثروبولوجيّ**[٣]».

وهذا المثّلث بزعم أركون هو الذي يفتح الطريق للقول بتاريخيّة الخطاب الدينيّ: «**إذا مارسنا المثلّث المفهوميّ: عنف ومقدّس وحقيقة، نستطيع أن نذهب بعيدًا أكثر من التفكير في تاريخيّة الخطاب الدينيّ**[٤]».

كما أنّه يحاول تطبيق هذا المثلّث على سورة التوبة وقراءتها قراءة أنثروبولوجيّة، ويدّعي أنّه بذل جهدًا كبيرًا ووقتًا كثيرًا لبلورة هذه الأفكار[٥]. ثمّ انّه يركّز على الآية

[١]- أركون، محمد، التشكيل البشريّ للإسلام، ط١، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود والمركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠١٣م ، ص٢١٨.

[٢]- أركون، قراءات في القرآن، ص٨٨.

[٣]- أركون، تحرير الوعي الإسلامي، ص١٦٥.

[٤]- أركون، قراءات في القرآن، ص٥١٦.

[٥]- أركون، القرآن، ص٤٧.

الخامسة من سورة التوبة المسمّاة بآية السيف؛ إذ يرى أنّ «**تلك الآية تشكّل ذروة العنف الموظّف في خدمة حقوق الله**[١]». ويحاول أن يقوم «**بدراسة تاريخيّة دقيقة للمضامين المعنويّة والأنثروبولوجيّة للآيات المذكورة**[٢]».

ودراسته هذه تنتهي إلى عدم وجود قدسيّة أو جهاد في سبيل الله ومفهوم الدعوة إلى الحقّ، إذ إنّ مثلّث العنف والمقدّس والحقيقة لا يقتصر على الإسلام، بل تستعمله كلّ الحضارات والسلطات التي تريد السيطرة والتحكّم على الآخرين؛ لذا يقول: «**فالحروب الدينيّة من طائفيّة ومذهبيّة، والحروب الوطنيّة أو القوميّة التي جرت بين الأمم الأوروبيّة، وحروب التحرير الوطنيّة التي جرت ضدّ الاستعمار، والحروب العادلة التي جرت في منطقة الخليج، وحرب يوغسلافيا، وحرب الشيشان، وحرب الجزائر، وحرب العراق - إيران إلخ، كلّها حروب تقدّم أمثلة عمليّة على ما نقوله. أقصد أنّها تجسّد في السياقات الحديثة أمثلة عمليّة على تلك الجدليّة التي اتّخذت في سورة التوبة شكل النموذج المثاليّ الأعلى (باراديغم). ونقصد بها الجدليّة الكائنة بين الثوابت الأنثروبولوجيّة الثلاثة: عنف، تقديس، حقيقة**[٣]».

السيرة:

يحاول هشام جعيط أن يدرس السيرة النبويّة دراسة أنثروبولوجيّة، ليصل إلى إجابات للأسئلة التالية: «**لماذا محمّد؟ ولماذا في هذا الزمن وذاك الوسط؟ ماذا كانت هذه قريش في سنيّ القرن السابع الميلاديّ لكي تنجب محمّدًا وهذه الثلّة من أصحابه؟ ولكي ينتج محمّد دينًا سيجد رفضًا من وسطه الأصليّ، ولكنّه سيغدو بسرعة دينًا عربيًّا ثمّ عالميًّا، ولكي تتأسّس إمبراطوريّة فحضارة على أعقاب ظهوره**[٤]**؟**».

---

[١]- أركون، القرآن، م.س، ص٥٦.

[٢]- م.ن، ص٥٧.

[٣]- م.ن، ص٧٧-٧٨.

[٤]- جعيط، تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، ص٤٣-٤٤.

ومن هنا وجرّاء المنهج الأنثروبولوجيّ، يحاول جعيط دراسة «**السياق العامّ والخاصّ الذي انحدرت منه الدعوة أو تطوّرت ضمنه لتقصّي الظروف التي ظهر فيها الحدث**[١]». وعليه فلا مناص له من دراسة الحقبة الجاهليّة و«**إعطاء نظرة أنثروبولوجيّة للثقافة العربيّة قبل الإسلام**[٢]». لذا يتناول الموضوع ضمن ملفّين: الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة، والأنثروبولوجيا الدينيّة. ففي الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة يبحث عن روابط العشيرة والقبيلة، وروابط الدم والزواج والاقتصاد والسياسة[٣]، أمّا الأنثروبولوجيا الدينيّة فيبحث فيها عن طقوس العرب الدينيّة وشعائرهم، والألوهيّة والشرك وغيرها[٤].

التراث:

يُعدّ حسن حنفي من الذين حاولوا تطبيق المنهج الأنثروبولوجيّ على التراث الإسلاميّ، ويتجلّى ذلك في كتابه (من العقيدة إلى الثورة) حيث حلّل علم الكلام تحليلًا أنثروبولوجيًّا، وهذا ما تنبّه إليه نصر حامد أبو زيد، إذ قال: «**إنّها محاولة مشروعة لتحويل اللاهوت إلى الأنثروبولوجيا والإلهيّات إلى إنسانيّات**[٥]». ويصرِّح حنفي بذلك جهارًا بقوله: «**لم يرد لفظ الكلام في القرآن إلّا ثلاث مرّات ... في حين أنّ الإنسان ذكر خمسًا وستين مرّة، فعلم الكلام إذن مبني على شيء فرعي للغاية، وإلّا فإنّ تأسيس علم الإنسان أولى وأهمّ**[٦]». ويهدف من علم الإنسان هذا أن يمدّه «بأيديولوجيّة عصريّة تشتمل على لاهوت الثورة، ولاهوت الأرض، ولاهوت التحرّر، ولاهوت التنمية ولاهوت التقدّم[٧]».

---

[١]- جعيط، تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، م.س، ص١١٧.

[٢]- جعيط، تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، م.س، ص١٥.

[٣]- م.ن، ص٤٧-٨٩.

[٤]- م.ن، ص٩١-١٠٩.

[٥]- أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدينيّ، ط٣، المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٧م، ص١٨٤.

[٦]- حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، ط١، دار التنوير والمركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٨٨م، ج١، ص٥٤، الهامش رقم ١١.

[٧]- حنفي، حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، ط ٤، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م، ، ص١٧٧.

وبهذه الطريقة والمنهجيّة تتغيّر وجهة المفاهيم كلّها من السماء إلى الأرض، فهو بدل ما يبدأ بالبسملة يبدأ باسم الأمّة ويدافع عن الأمّة بدل الدفاع عن الله[١]، ويربط التوحيد بالعمل، والله بالأرض، والذات الإلهيّة بالذاتيّة الإنسانيّة، والصفات الإلهيّة بالقيم الإنسانيّة، والإرادة الإلهيّة بالحرّيّة الإنسانيّة، والمشيئة الإلهيّة بحركة التاريخ[٢]، وكما استعان القدماء بالله فإنّه يستعين بقدرة الإنسان على الفهم والفعل والنظر والعمل[٣]، والوجود إذا كان عند القدماء هو الوجود الطبيعيّ أو الميتافيزيقيّ، فإنّه عند حنفي هو الوجود الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ للأمّة[٤].

ولم يكن حسن حنفي وحيدًا في هذا المضمار، بل شاطره محمّد أركون الرأي أيضًا، حيث حاول بناء التيولوجيا (أي علم اللاهوت) على الأنثروبولوجيا المنفتحة، ليتخلّص بذلك عن الاستبعاد الفكريّ والثقافيّ الموجود في الأديان الثلاثة[٥].

كما حاول تطبيق نظريّات أبرام كاردينر ورالف لينتون الأنثروبولوجيّة على دراسة الفكر والمجتمع والتاريخ الإسلاميّ، وهدفه من ذلك كما يقوله هو: «**كنت أهدف من وراء ذلك إلى امتحان مدى نجاح هذه النظريّات والمصطلحات الأنثروبولوجيّة، أو مدى صحّتها ومتانتها عندما تطبّق على تراث آخر غير التراث الأوروبيّ الغربيّ، وعنيت التراث الإسلاميّ**[٦]».

المبحث الثالث: تحليل ونقد

إنّ المنهج الأنثروبولوجيّ كغيره من المناهج، له نطاق محدّد، ولا بدّ من تقويمه

[١]- حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص٣٠.

[٢]- م.ن ١: ٣١-٣٢.

[٣]- م.ن ١: ٤٢.

[٤]- م.ن ١: ٧٢.

[٥]- أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص١٠٥.

[٦]- أركون، قراءات في القرآن، ص٥١٠.

ضمن ذلك النطاق، وهو أيضًا منهج كسائر المناهج يصدق تارة ويخطئ أخرى، بمعنى أنّ نتائجه نسبيّة وغير مطلقة، وعليه فإنّه لا ضير في الحفر الأركيولوجيّ لتاريخ الإنسان، والتعرّف على طقوسه وآدابه وشعائره ومناسكه الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، طبقًا لمعطيات الآثار ومدوّنات كتب التاريخ، ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذه المعطيات صامتة لا تنطق، والمناهج الغربيّة المادّيّة كالتاريخيّة والهرمنيوطيقيّة تحاول أن تفسّرها في ظلّ أفق المفسّر، فالنتائج المتوصّل إليها غير قطعيّة وتبقى فرضيّات علميّة كغيرها من الفرضيّات قد تخطئ وقد تصيب، وتنتظر دائمًا معطيات جديدة لتعرض نفسها عليها، وهكذا إلى ما لا نهاية.

لا يتخالف الإسلام مع معطيات الأنثروبولوجيا الطبيعيّة في دراستها لنمط عيش الإنسان وتفاصيل خلقته من وجهة نظر إحيائيّة، ولكن نعتقد أنّه من غير الصحيح تطبيق هكذا منهج يختصّ بالظواهر الطبيعيّة على الظاهرة الدينيّة، سيّما الإسلام والقرآن والوحي الإسلاميّ، حيث ثبت في محلّه إطلاقه وخاتميّته للأديان وعدم تاريخيّته. وإذا أذعن الإنسان -كأصل مثبت- بوجود الله والرسالة وأنّها تخصّ الإنسان، ولها هدف وغاية، فحينئذٍ لا يمكنه التمسّك بالمنهج الأنثروبولوجيّ وغيره من المناهج المادّيّة التي لا تعترف بوجود الغيب والميتافيزيقا، بل تقتصر على عالم الدنيا وتجعل جميع المغيّبات في عداد الأساطير والخرافات والتي ولدت ضمن الظروف الاجتماعيّة والثقافيّة التي مرّت بها البشريّة، كأن لم تكن شريعة ولا سماء ولا غيب ولا رسالة ولا خِلقة.

لا ننكر وجود أساطير وخرافات وأديان وضعيّة أولدتها البشريّة بدواعٍ مختلفة، غير أنّ هذا لا يعني إرجاع جميع الأمور القدسيّة والدينيّة والحاجة المعنويّة لدى الإنسان إلى هذه الأساطير أو الأديان البدائيّة؛ إذ نعتقد -عطفًا على الأصل السابق- أنّ البشريّة ولدت مع التوحيد، وأنّ الدين البدائي الأوّل هو دين التوحيد والدعوة إلى الإله الواحد الأحد على يد نبيّ الله آدم عليه السلام، ذلك بأنّ تاريخ الدين يبدأ من هذه النقطة، وإن

كان تاريخ البشريّة يعود -بحسب بعض الأقوال والكشوفات- إلى أبعد من هذا، فإنّ تلك البشريّة إن وجدت لم تكن مكلّفة، بل كان حالها حال سائر الموجودات والبهائم لها ما لها وعليها ما عليها، وحتّى لو كانت لها طقوس وعادات، فإنّها لم تكن دينًا بالمعنى الأخصّ الذي نقصده هنا، ومهما يكن من أمر فإنّ تلك الحقبة -إن وجدت- فقد انقرضت ولم يكن لنا عنها معلومات وافية لنحكم عليها، والتاريخ الذي يعنينا هو التاريخ الدينيّ الذي دُشّن بظهور آدم أبي البشر على الأرض.

أضف إلى ذلك أنّ المنهج الدينيّ لا يخالف ما توصّلت إليه الدراسات الأنثروبولوجيّة في دراستها عادات الناس وتقاليدهم المختلفة الدينيّة وغير الدينيّة، سيّما الشعوب التي ابتعدت عن الدين الخالص، فمزجت الخرافات ببعض التعاليم الدينيّة التي توارثوها عن الآباء والأجداد، إذ إنّ هذه الدراسات تكشف ما كان ويكون عليه مجتمع مّا، ولكن نقطة الخلاف بين المنهج الدينيّ والمنهج الأنثروبولوجيّ تكمن في جعل الأديان والطقوس في سلّة واحدة، وإرجاع نشأتها إلى الظروف الاجتماعيّة والنفسيّة والثقافيّة وغيرها.

من أذعن بنظام الخلقة والألوهيّة والرسالة، لا يمكنه أن يجعل الدين منتجًا ثقافيًّا وليدًا لظروف عصره، نعم، الثقافة العامّة تتكوّن من خلال البيئة التي ينشأ فيها الإنسان، وهذه البيئة العلميّة والاجتماعيّة هي التي تتحكّم بثقافة الإنسان، وتتغيّر من وقت إلى وقت آخر ومن بلد إلى بلد آخر. بيد أنّ الدين لم يكن كذلك؛ إذ هو رسالة ربّانيّة حقيقيّة وواقعيّة جاءت من الخالق عبر الرسول ليتمسّك الإنسان بها، وينال السعادة والفوز في حياته الدنيويّة والآخرويّة. وعليه فتعريف الدين وفهمه ذيل الثقافة، لا يتوافق مع هذه النظرة. نعم، من يريد أن يشهر إلحاده علنًا له أن يجعل الدين ثقافة أنشأها المجتمع لمصالحه، ولكن لا يحقّ لمن يتمسّك بالدين ويعتقد بنظام الخلقة والألوهيّة أن يساوي بين الدين المطلق والثقافة النسبيّة.

إنّ الخطاب الحداثويّ في العالم الإسلاميّ أوقع نفسه في مأزق حادّ وتناقض صارخ،

فهو يريد أن يجمع بين المتناقضين، فمن جهة يريد أن يحافظ على الدين، ومن جهة ثانية يريد أن يفسّره على ضوء المناهج المادّيّة المنسلخة من الدين؛ فيقع في تناقض، وبما أنّه لا يتمكّن من نزع قدسيّة المناهج الغربيّة، يضطر إلى نزع قدسيّة الدين، ظنًّا منه بأنّه سيلتحق بهذه العمليّة بالتقدّم الذي ناله الغرب.

كما أنّه وقع في مغالطة أخرى، حيث زعم أنّ الغرب تقدّم بعد ما نزع قدسيّة الدين، فحصل تلازم في ذهن الحداثوي الإسلاميّ أنّ التقدّم يساوي نزع القدسيّة عن الدين، وإن صحّ هذا فإنّما يصحّ في الغرب المسيحيّ الذي عاش في ظل ديانة محرّفة، ولا يصدق على الإسلام الذي وُعد بحفظه، وأنّه الدين الخاتم والمهيمن على باقي الأديان. فالإسلام لم يمنع ازدهار الحضارة الإسلاميّة، بل كان أئمّة الدين وأعلام الهدى عليهم السلام من المشاركين في بناء حضارة إسلاميّة عريقة، واستمرّ هذا الأمر في زمن الغيبة على يد علماء الأمّة، فلا يمكن تعميم حالة الغرب على العالم الإسلاميّ.

إنّ الخطاب الحداثويّ إنّما تمسّك بالمنهج الأنثروبولوجيّ ليصل إلى تفسير علميّ للإنسان بزعمه، ويقصد بالعلم العلم التجريبي الحسّي المادّي البحت، وهو بهذا متأثّر بالمدرسة الوضعيّة، وخفي عليه أنّ العلم لا ينحصر بالعلم الحسّي بل له نطاق أوسع، فإنّ المعرفة كما تحصل من العلم المادّي، كذلك تحصل من البرهان والفلسفة والدين والكشف، إذ حواس الإنسان وروافده المعرفيّة لا تقتصر على الحواس الظاهريّة الخمسة، فكما أنّها أداة للمعرفة، فكذلك العقل والقلب أداة للمعرفة أيضًا.

يرنو الخطاب الحداثويّ في تمسّكه بالمنهج الأنثروبولوجيّ إلى كسر المقدّسات، وقد سبق كلام أركون في أنّه يريد تجاوز «**التابوهات والمحرّمات المزعومة خطأ أنّها مقدّسة**»، وكذلك زحزحة الوحي من الدوغمائيّة إلى فضاء العقل النقديّ الحديث، ويحق لنا أن نتساءل هل المقدّسات تقتصر على الدين؟ أليس لكل فكر ومدرسة مقدّسات ومسلّمات لا تتجاوزها ما دام يريد الإنسان السير وفق تلك المدرسة؟ أليس الفكر الحداثوي

والعلماني الغربيّ أو الماركسي يعتمد على آراء ونظريّات ثابتة تعدّ بمثابة المقدّسات، فلماذا يحاول الحداثوي نزع القدسيّة عن الدين وإبقاء القدسيّة للمناهج والنظريّات الغربيّة التي لم تسلم أيّ واحدة منها من النقد والنقض الغربيّ نفسه؟!

نحن نتوافق مع أركون في مثلّثه الأنثروبولوجيّ، ونذعن أنّ من يملك الحقيقة المطلقة ويمتلك المقدّس، يحقّ له أن يدافع عن هذه الحقيقة والمقدّس حتّى ولو اقتضى الأمر استخدام العنف الدفاعيّ للحفاظ على الحقّ والحقيقة، وهذا ما حصل ويحصل بخصوص الإسلام، حيث قاتل ودافع عن نفسه أمام من أراد استئصاله، ولكن هذا لا يعني تساوي الإسلام رتبةً مع باقي المدارس والأحزاب والجهات التي تزعم أنّها تمتلك الحقيقة، وتريق الدماء وتهلك الحرث والنسل لمصالحها الخاصّة التي تزوّقها باسم الحقيقة، وهي في الواقع مصالح مادّيّة سياسيّة لا أكثر، كما نرى ممارسة ذلك من قبل القوى العالميّة الكبرى في استعمار الشعوب، إنّ من يحقّ له سنّ القوانين ووضع الثواب والعقاب هو الخالق حصرًا، دون غيره من المدارس والمكاتب المختلفة. فاستنتاج أركون لبشريّة الدين من خلال استخدام المثلّث الأنثروبولوجيّ وإلقاء التساوي بينه وبين سائر الحضارات، ليس في محلّه، وناشئ من استبعاد فكرة الألوهيّة ونظام الخلقة.

لا ضير فيما ذهب إليه هشام جعيط من محاولات أنثروبولوجيّة لدراسة السيرة النبويّة، فالباحث والمؤرّخ لا يستغني عن دراسة المحيط الذي وُلدت فيه النبوّة الخاتمة؛ إذ معرفة السياق الاجتماعيّ والثقافيّ والسياسيّ والاقتصاديّ السائد في تلك البرهة، يبلور فهمنا عن الأحداث وسبب ظهورها، ولكن الخطأ أن نعطي صبغة الإطلاق والقداسة لهذا المنهج، بحيث نرجع جميع الأمور في ظهورها ونشأتها إلى الظروف الاجتماعيّة والتاريخيّة بمعزل عن الإرادة الإلهيّة وتدخّل الغيب في استحداث كثير من التعاليم والطقوس بمعزل عن التقاليد والأعراف السائدة آنذاك.

فإذا كان ثمّة شبه لبعض تقاليد الإسلام وطقوسه مع تقاليد وطقوس عرب الجاهليّة،

فهذا لا يعني تسلسل الأحداث وتطوّر التقاليد والعادات كما يزعمه الأنثروبولوجيّ، بل لا بدّ من تفسيرها بنحو آخر، والقول إنّ الدين واحد منزل من قبل الله تعالى لهداية البشر، وهذا الدين يشوبه التحريف بعد وفاة الأنبياء، ويختلط بتقاليد الناس وأعرافهم، ويذهب بريقه ولمعانه، ممّا يستدعي ظهور نبيّ آخر لتصحيح المسار وإرجاع الطقوس والتقاليد العامّة إلى مجراها الصحيح.

لقد حاول حسن حنفي جزافًا تفسير التراث الإسلاميّ عمومًا، وعلم الكلام خصوصًا تفسيرًا أنثروبولوجيًّا، وما دعوته لتأسيس علم الإنسان بدل علم الكلام، وتغيير الوجهة من الله والسماء إلى الإنسان والأرض إلّا وقوع في التيه وعدم معرفة الإسلام معرفة تامّة، إذ مؤدّى كلامه هذا أنّ الدين الإسلاميّ يمنع التقدّم والحرّيّة والثورة ضدّ الظلم، والعدالة؛ لذا يحاول تغيير الوجهة ليصل إلى هذه الدعايات البرّاقة، كيف وقد كان الإسلام هو السابق في تحرير الإنسان من ذلّ العبوديّة، وهو الداعي إلى العدل والقسط ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...**[١]﴾.

فالإسلام لم يكن يومًا ما مخالفًا للتقدّم والصناعة والتقنية والعلم، بل كان من الداعين إليها، ففي الحديث الشريف عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**إنّ الله يحبّ المحترف الأمين**». وفي رواية أخرى: «**إنّ الله تعالى يحبّ المؤمن المحترف**»[٢].

هذه الروايات وغيرها تدلّ على أنّ الإسلام ليس كالمسيحيّة المحرّفة، فلا حاجة للوصول إلى التقدّم والرقيّ وإحياء الحضارة الإسلاميّة، من طمس معالم الدين وتغيير الوجهة من السماء إلى الأرض كما رامه حسن حنفي في مشروعه.

وأخيرًا فإنّ المنهج الصحيح هو تفسير الإنسان على ضوء الدين لا العكس، فالإنسان

[١]- سورة الحديد، الآية ٢٥.

[٢]- الكافي، الكلينيّ ٥: ١١٣.

من وجهة نظر دينيّة يُفسّر على ضوء عدّة نقاط، ومن خلال هذه النقاط يُقوّم:

أوّلًا: خلقة الإنسان، حيث إنّه خُلق بنفخة إلهيّة: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[١].

ثانيًا: خلافة الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[٢].

ثالثًا: الكرامة الإنسانيّة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[٣]. والكرامة هذه في الخطاب الدينيّ ليست مطلقة، بل منوطة بالتقوى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[٤]. ومن ترك التقوى وانغمس في الشهوات يفقد الكرامة هذه: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[٥].

رابعًا: عبادة الله وترك الأهواء والشيطان، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾[٦].

خامسًا: إرسال الرسل لهداية الإنسان، حيث لا يمكنه الاهتداء وطيّ الطريق بنفسه؛ لأنّه غير عالم بطرق السماء: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[٧].

سادسًا: إرسال الرسل لم يكن اعتباطيًّا، بل يندرج تحت الاصطفاء الإلهيّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[٨].

---

[١]- سورة الحجر، الآية ٢٩.

[٢]- سورة البقرة، الآية ٣٠.

[٣]- سورة الإسراء، الآية ٧٠.

[٤]- سورة الحجرات، الآية ١٣.

[٥]- سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

[٦]- سورة يس، الآيتان ٦٠-٦١.

[٧]- سورة النساء، الآية ١٦٥.

[٨]- سورة آل عمران، الآية ٣٣.

سابعًا: الحياة الدنيويّة لم تكن فوضى، بل مبتنية على نظام الثواب والعقاب، فكل عمل له أجر وجزاء: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾[١].

ثامنًا: لم يخلق الإنسان عبثًا ليعيش في الدنيا أيّامًا ثمّ يموت وينتهي كلّ شيء، بل له موعد لا يخلفه يجازى فيه على أعماله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[٢]. ولم يتمسّك الكافرون في إنكار المعاد إلاّ بالظنون الخاوية من دون أن يكون لهم دليل: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[٣].

هذه النظرة إلى الإنسان لا تتوافق مع المناهج المادّيّة التي تقتصر على حياة الدنيا، وترى غاية الإنسان الوصول إلى الأهواء والشهوات الدنيويّة، فالمنهج الأنثروبولوجيّ لا يستقيم لقراءة الدين والإنسان الدينيّ بتاتًا، والتمسّك به يعطينا قراءة مشوّهة وغير مستقيمة عن الدين والإنسان، وهذا المنهج إن كان صالحًا، فصلاحيّته تنحصر في نطاقه الخاص والضيّق، وهو دراسة الظواهر الإنسانيّة في مختلف المجتمعات القديمة والحديثة، ولا يمكنه أن يتعدّى طوره ليحاكم الغيب ويزنه بميزانه، فإنّه لا يرقى إلى ذلك.

---

[١]- سورة النساء، الآيتان ١٢٣-١٢٤.

[٢]- سورة المؤمنون، الآية ١١٥.

[٣]- سورة الجاثية، الآية ٢٤.

لائحة المصادر والمراجع

١. أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، ط٨، المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠١١م.

٢. أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدينيّ، ط٣، المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٧م.

٣. أركون، محمد، تحرير الوعي الإسلاميّ نحو الخروج من السياجات الدوغمائيّة المغلقة، ط١، دار الطليعة، ٢٠١١م.

٤. أركون، محمد، التشكيل البشريّ للإسلام، ط١، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود والمركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠١٣م.

٥. أركون، محمد، قراءات في القرآن، ط١، بيروت، دار الساقي، ٢٠١٧م.

٦. أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ط٣، بيروت، دار الطليعة، ٢٠١٢م.

٧. أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميّ، ط١، بيروت، دار الساقي، ١٩٩١م..

٨. أركون، محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيديّة، ط ٢، بيروت، دار الساقي، ٢٠١٢م.

٩. ايركسون، توماس هايلاند، وفين سيفرت نيلسون، تاريخ النظريّة الأنثروبولوجيّة، ط١، ضفاف، ٢٠١٣ م.

١٠. بارث، فريدريك، وآخرون، الأنثروبولوجيا حقل علميّ واحد وأربع مدارس، فريدريك بارث وآخرون، ط١، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٧م.

١١. باقادر، أبو بكر، وحسن رشيق، الأنثروبولوجيا في الوطن العربيّ، أبو بكر باقادار وحسن رشيق، ط١، دمشق٤، دار الفكر، ٢٠١٢م.

١٢. بونت، بيار وميشال إيزار، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ط٢، المؤسّسة الجامعيّة، ٢٠١١م.

١٣. بيلتو، بيرتي ج. ، دراسة الأنثروبولوجيا المفهوم والتاريخ، بيلتو، ط١، بغداد، بيت الحكمة، ٢٠١٠م.

١٤. جعيط، هشام، تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، ط٤، دار الطليعة، ٢٠١٦م.

١٥. حنفي، حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، ط ٤، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م.

١٦. حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، ط١، دار التنوير والمركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٨٨م.

١٧. ريفيير، كلود، الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة للأديان، كلود ريفيير، ط١، المركز القوميّ للترجمة، ٢٠١٥م.

١٨. سليم، شاكر مصطفى، قاموس الأنثروبولوجيا، ط١، جامعة الكويت، ١٩٨١م.

١٩. فهيم، حسين، قصة الأنثروبولوجيا فصول في تاريخ علم الإنسان، الكويت، سلسل، عالم المعرفة، ١٩٨٦م.

٢٠. كلوكهون، كلايد، الإنسان في المرآة، منشورات المكتبة الأهليّة.

٢١. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ط٣، طهران، دار الكتب الإسلاميّة.

المبحث الرابع

أخلاقيّات البحث الأنثروبولوجيّ تحت المجهر

قراءة إسلاميّة مقارنة

زينب علي خازم[*]

مقدمة

تُعتبر «أخلاقيّات البحث العلميّ» مسألةً قديمة قِدم البحث العلميّ نفسه، إلّا أنّها تفرض نفسها مسألةً متجدّدة؛ كونها تتعلّق بممارسة البحث العلميّ وتطوّر مسيرته مباشرة، وتتماهى مع حركته، بحيث يستند إليها الباحث- الفاعل الأساس- في خطوات بحثه، ويعود إليها عند أيّ عقبة أو مشكلة تواجهه.

ارتبطت مسألة أخلاقيّات البحث العلميّ، تاريخيًّا، بالعلوم الطبيعيّة والطبّيّة، ولعلَّ «قَسَم أبقراط» الذي أنشأ سلسلة من القوانين والأخلاقيّات للأشخاص الذين يعملون في مجال الطبّ هو أوّل مدوّنة لقواعد السلوك والأخلاقيّات المهنيّة.

وبالانتقال إلى عصرنا الحاليّ، وعلى مدى أكثر من ثلاثين عامًا مضت، أثّرت الإجراءات والتحوّلات المتعلّقة بأخلاقيّات البحث العلميّ الناتجة عن التجارب في مجال العلوم الطبّيّة وعلم النفس بشدّة على تكوين مواثيق أخلاقيّات البحث العلميّ في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بشكل خاصّ[2].

يعود هذا التأثّر إلى نقطة الالتقاء التي تجمع هذه العلوم ببعضها، ألا وهي الإنسان، حيث تتوجّه هذه العلوم بميادينها المختلفة إلى دراسته من زوايا النظر الخاصّة بها، واستنادًا إلى المناهج التي تعتمدها. يأتي «إعلان أخلاقيّات الأبحاث العلميّة الخاصّة

---

[*]- باحثة في الأنثروبولوجيا الدينية والسياسية ـ لبنان.

[2]- Mondain, N., & Sabourin, P. (2009). De l’éthique de la recherche à l’éthique dans la recherche. Cahiers de recherche sociologique, 48, 5–12.

بالإنسان» في كندا عام ٢٠١٨ في هذا الإطار[1]؛ لذا تبدو الأسس التي توجّه هذه المواثيق أخلاقيّات مجرّدة تتجاوز حدود الاختصاصات العلميّة المتعدّدة، ولكنّها في الوقت عينه قابلة للتطبيق على الأبحاث العلميّة في هذه الاختصاصات. في مثال واضح على هذا الموضوع، يعتمد نموذج «إعلان أخلاقيّات الأبحاث العلميّة الخاصّة بالإنسان» على قيمة «احترام كرامة الانسان» كموجّه أساسي لاستخراج المبادئ التي ينصّ عليها ويعتبرها متكاملة ومترابطة وأساسيّة، وهي كالآتي: -احترام الإنسان، العدالة والاهتمام بالرفاهية.

في جانب آخر، يطرح اعتماد أخلاقيّات البحث العلميّ في العلوم الاجتماعيّة على تلك الخاصّة بالعلوم الطبّيّة نقاشًا معرفيًا جدّيًّا متعلّقًا بالحاجة إلى بلورة أطر لمواثيقأخلاقيّة خاصّة تنتجها بحوث العلوم الاجتماعيّة نفسها، تضيف إلى تلك التي أنتجتها بحوث العلوم الطبّيّة أو تتمايز عنها[2].

كما يعود الاهتمام بتدوين مواثيق أخلاقيّات البحثالعلميّ في العلوم الاجتماعيّة إلى سياق الاهتمام بالتحوّلات التي شهدها المجتمع الإنسانيّ وازدياد «العقبات الأخلاقيّة» الناتجة عن سير عمليّة الأبحاث العلميّة في العلوم الاجتماعيّة والأنثروبولوجيا بشكل خاصّ، وبالتالي ما يُحدثه «سوء التعامل» معها، حيث برزت الحاجة الفعليّة في المؤسّسات العلميّة والمراكز البحثيّة التي تدير هذه العمليّة وتموّلها، إلى توجيه الباحثين ووضع مجموعة من «البنود الأخلاقيّة» التي تسمح لهم بتفادي الوقوع في المشكلات الأخلاقيّة، وبالتالي تضمن سيرًا سليمًا للعمليّة البحثيّة التي يقومون بها.

تتنوّع المواثيق الأخلاقيّة الخاصّة بالأبحاث العلميّة في العلوم الاجتماعيّة الصادرة عن المؤسّسات والمراكز البحثيّة، بتنوّع التقارير التي تشير إلى «العقبات الأخلاقيّة» التي تواجه الباحث في سير العمليّة البحثيّة، وتذهب بعض المواثيق بعيدًا لتطال لحظة اتخاذ الباحث قراره بالقيام بالبحث ومناقشة فكرة بحثه، بالإضافة إلى ارتباطها بالميدان

---

[1]- Conseil de recherches en sciences humaines, C. d. (2018). EPTC-Éthique de la recherche avec des êtres humains.

[٢]- جرى هذا النقاش في «ورشة عمل في ندوة «Anthropologie et sociétés» (٢٠٠٧) وندوة في مؤتمر Acfas (٢٠٠٩) على القضايا الأخلاقيّة المتعلّقة بآثار ممارسات البحث في العلوم الاجتماعيّة». (Mondain و Sabourin، 2009)

المعرفيّ، ترتبط هذه المواثيق ارتباطًا وثيقًا بالمؤسّسات والمراكز والجمعيّات العلميّة التي تضعها وتتابعها، وهي في غالبها مؤسّسات غربيّة تخضع لقوانين الدول التي تنشأ فيها والوزارات التي تتبع لها أو الجامعات الملحقة بها، وهو إطار طبيعيّ للتبادل البحثيّ وتطويره في هذه الدول.

تأخذ الأنثروبولوجيا -وهي العلم المثير للجدل منذ نشأته- حيّزًا خاصًّا في سياق إصدار وتبنّي أخلاقيّات البحث العلميّ في العلوم الاجتماعيّة[1]، ويبدو أنّ الاعتبارات الأخلاقيّة المرعيّة في البحث الأنثروبولوجيّ هي اعتبارات أعلى وأدقّ من تلك المعتمدة في أيّ ميدان معرفيّ من ميادين العلوم الاجتماعيّة.

يتميّز البحث الأنثروبولوجيّ من بين البحوث العلميّة الاجتماعيّة الأخرى بخصائص معرفيّة علميّة وعمليّة تجعل من أخلاقيّاته البحثيّة مجالًا واسعًا للتساؤل والتمعّن والاهتمام،فهو عبر منهجه البحثيّ وتقنياته المتعدّدة المعتمدة في إجراء البحث يضع الباحث على تماس مباشر مع الجماعات البشريّة «قيد الدراسة». بالتالي إنّ المشكلات الأخلاقيّة التي يمكن أن تعيق سير البحث أو يتسبّب بها البحث الأنثروبولوجيّ، لأيّ ميدان معرفيّ أنثروبولوجيّ انتمى، تحيل إلى أهمّيّة تناول وإقرار الأخلاقيّات الحاكمة لهذا النوع من البحوث العلميّة.

يوضح الآتي من هذا المقال مضمون الأخلاقيّات التي تحكم البحث الأنثروبولوجيّ وعلاقتها بالمنهج البحثيّ الذي يعتمده، ويعرّف ضمنًا العقبات الأخلاقيّة والمشكلات التي تظهر عند إجراء البحث. يركّز هذا المقال على نموذج من نماذج مواثيق أخلاقيّات البحث العلميّ الأنثروبولوجيّ، ويفرض نفسه مرجعًا أساسيًّا للباحثين وعلماء الأنثروبولوجيا، وهو الميثاق الصادر عن الجمعيّة الأميركيّة للأنثروبولوجيا في نسخته الأخيرة عام ٢٠١٢.

[١]- تعدّدت المراكز البحثيّة العلميّة والجمعيّات المتخصّصة التي طرحت مواثيق أخلاقيّة تضبط وتوجّه البحث الأنثروبولوجيّ: صدر عن المفوضيّة الأوروبيّة تحت عنوان أخلاقيّات البحث في الإثنوغرافيا/ الأنثروبولوجيا (Iphofen، ٢٠١٣)، وخصّص «إعلان أخلاقيّات الأبحاث العلميّة الخاصّة بالإنسان» الفصل العاشر منه لمناقشة أخلاقيّات البحث النوعيّ، حيث أدرج البحث الأنثروبولوجيّ تحته (Conseil de recherches en sciences humaines, 2018، الصفحات ١٥١-١٦١).

أوّلًا- طبيعة المنهج الأنثروبولوجيّ

أثارت الأنثروبولوجيا منذ نشأتها جدلًا علميًّا وأخلاقيًّا واسعًا، حيث خضعت ولا زالت للتقويم الأخلاقيّ، أخذت الأبحاث الأنثروبولوجيّة «الصبغة الاستعماريّة»، وأُدرجت في إطار خدمة الاستعمار ضدّ مصالح الجماعات المدروسة وصُنّفت بالتالي في خانة المخالفات الأخلاقيّة عند مناهضي الاستعمار. في السياق نفسه واجهت الأنثروبولوجيا اتهامًا بأنّها أداة لتصنيف الشعوب والجماعات البشريّة، حيث كان سائدًا في أدبيّاتها في المراحل الأولى لنشأتها إطلاق صفة «البدائيّة» على المجتمعات والشعوب المدروسة، تأثّرًا بالمفاهيم «التطوّريّة» السائدة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. حاولت الأنثروبولوجيا تخطّي هذه المعضلات الأخلاقيّة التي وسمت نشأتها وعبّرت عن أزمة فعليّة تمرّ بها، وبدأت بالانتقال إلى فهم جديد ومقاربات جديدة مع تراكم الأبحاث العلميّة وظهور المدارس والاتجاهات النظريّة المختلفة. وتوصف الأنثروبولوجيا أنّها من أخطر العلوم، وذلك لقدرة الباحث في الأنثروبولوجيا على الفهم المعمّق للوقائع المجتمعيّة، في المجتمعات المدروسة، عبر اعتماده على مفاهيم نظريّة ترشده إلى هذا الفهم، كما إتقانه القيام بالعمل الحقليّ[1] الخاصّ لجمع المعطيات وتجريدها ونقلها إلى مستوى أعلى من الفهم. فتتحوّل الأبحاث الأنثروبولوجيّة إلى مرجع يعود إليه الباحثون في العلوم الأخرى أو يطلبون إجراءه.

إنّ الأنثروبولوجيا هي علم «معاينةٍ» أوّلًا، تشكّل فيها الإثنوغرافيا المحطة البحثيّة الأولى[2] في سلّم البحث الأنثروبولوجيّ، تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الأخيرة- أي الإثنوغرافيا- لم تعد تختصّ بالبحث الأنثروبولوجيّ فقط، لاعتمادها على أدوات وتقنيّات يستفيد منها الباحثون في العلوم الإنسانيّة الأخرى. هي إذًا «محطّة التحقيق» التي يُعنى بها الباحث

---

[١]- يأتي مصطلح «الدراسة الحقليّة» أو «العمل الحقلّي» بديلاً عن المصطلح السائد المنقول بالترجمة عن اللغة الأجنبيّة «الدراسة الميدانيّة» أو «العمل الميدانيّ»، وذلك للإشارة إلى الفرق بين الميدان المعرفيّ- الأكاديميّ كالأنثروبولوجيا أو علم الاجتماع السياسيّ... وحقل الدراسة أي ما يحدّده الباحث لممارسة عمله البحثيّ من إطار نظريّ وإجرائيّ في الوقت عينه.

[٢]- يعتبر كلود ليفي-ستروس أنّ الإثنوغرافيا هي المرحلة الأولى من العمل، مرحلة جمع المعطيات. وهي مرحلة تستوجب القيام عادةً بتحقيق [حقلي] قوامه المعاينة المباشرة. لومبار، ج، مدخل إلى الأثنولوجيا، ترجمة: حسن قبيسي، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٧.

بالتماس المباشر مع الحقل ويختبر التقنيات والأدوات البحثيّة التي تمكّنه من جمع المعطيات الخاصّة ببحثه. تقوم الإثنوغرافيا، كما يدلّ اسمها، على الوصف، حيث يقوم الباحث في مرحلة التحقيق الإثنوغرافيّ بوصف سلوك الناس ودراسة طقوس حياتهم اليوميّة عبر تقنيات يختارها لتتناسب مع موضوع بحثه. تتكثّف في هذه المرحلة عمليّة التحقيق الإثنوغرافيّ واستخراج المعطيات وجمعها وترتيبها وتصنيفها، وهي غالبًا المرحلة التي ينتج عنها أغلب العقبات والمشكلات الأخلاقيّة؛ لأنّها مرحلة الاتصال الأوّل للباحث مع «حقل بحثه»، وهي «المسرح الأوّل» لتعاطيه المباشر مع المعلومات التي يحصل عليها. وبهذا يتحوّل الباحث ركنًا أساسيًّا في عمليّة التحقيق هذه، وهو هنا ليس مجرّد ناقل للمعطيات التي يراها أو يسمعها أو يذهب للبحث عنها، فهو يختار التقنيات البحثيّة، بحيث تصبح «عدّته» المنهجيّة لاستخراج المعطيات وجمعها وتصنيفها للانتقال إلى المحطّة الثانية من البحث الأنثروبولوجيّ، أي الإثنولوجيا، مرحلة التحليل والتجريد.

ثانيًا- محوريّة الباحث والملاحظة بالمشاركة

شهدت مهمّة الباحث الأنثروبولوجيّ تبدّلات رافقت تلك التي شهدتها الأنثروبولوجيا، كعلم، لتصل إلى ما هي عليه اليوم. انتقل الباحث الأنثروبولوجيّ من مجرّد «عالِمٍ كُتُبيّ» يجلس في مكتبه أو على «شرفته» يحصل على معطياته من تقارير منقولة -تحتمل الخطأ وعدم الدقّة- إلى «محقِّق» يعتمد على تحقيقاته الخاصّة ويحصل على معطيات بحثه بنفسه عبر **الملاحظة بالمشاركة.** تحوّل بالتالي الباحث إلى العنصر الفاعل الذي يقوم بمواءمة التقنية البحثيّة للحصول على المعطيات.

تبرز ثلاثة أوجه هنا تفسّر محورية الباحث في البحث الأنثروبولوجيّ وتفصّل في كلّ عنوان أنواع المشكلات الأخلاقيّة التي من الممكن أن تواجه الباحث أو أن يتسبّب بها الباحث، وتفسّر بالتالي توجه مواثيق أخلاقيّات البحث في الأنثروبولوجيا للباحث بشكل أساس، وتولي اهتمامها لمرحلة العمل الحقليّ وتعنى بإضافة بُعد قيميّ على العلاقة مع الجماعات المدروسة.

الوجه الأوّل: الباحث نفسه بين «وهم» الموضوعيّة والوقوع في فخّ الإسقاط.

يتطلّب القيام بالبحث الأنثروبولوجيّ من الباحث عند البدء بالعمل الحقليّ «تناسي» كلّ مراجعه الثقافيّة والدينيّة والأخلاقيّة؛ ذلك بهدف وصف ونقل المعطيات كما تظهر هي، وليس نقلها مع أحكامٍ تصنّفها وفق المنظومة الثقافيّة، بكلّ ما تتضمّنه، والتي ينتمي اليها الباحث الأنثروبولوجيّ، فتتأثّر بذلك العمليّة التفسيريّة اللاحقة ويخسر الباحث فرصة اكتشاف المنطق الخاصّ المفسّر الذي يتبلور أثناء العمليّة البحثيّة. ويذهب بعض الباحين إلى أبعد من ذلك، أي إلى تحديد العلاقة بين الباحث وحقله بالعلاقة المهنيّة البحتة، فلا مكان للمشاعر والعواطف.

إنّ اكتفاء الباحث بنقل الصور نقلًا «صوريًّا»، وممارسة دور «المرآة» يسمحان له بالحصول على «جودة» أعلى للمعطيات التي يستخرجها من الحقل، خاصّة في حالة انتماء الباحث نفسه للحقل بمعنى الانتماء الأوّليّ للجماعة التي يدرسها، وهنا تظهر الخطورة الأخلاقيّة الأولى على البحث من «موقع الباحث نفسه». وتحمي هذه «التقنية» الباحث من الإمعان في «التدخّل» لتغيير معطيات قد تؤثّر أيضًا على سير عمليّة البحث. ترافق هذه الخطورة الباحث قبل وأثناء قيامه بالبحث، وحتى حين صياغة خلاصات بحثه.

تجدر الاشارة إلى أنّ هذا التخلّي الحادّ عن «الذاتيّة» في العمليّة البحثيّة أدّى إلى إعادة التساؤل حول اعتبار «الموضوعيّة» مفهومًا قابلًا للتطبيق في مثل هذه الأبحاث، ودعوة إلى إعادة النظر فيه، وفي تسييله واعتباره المعيار الأوّل في الحكم على علميّة الأبحاث. من جهة أخرى، يُطرح السؤال نفسه انطلاقًا من فهم سياقيّ لولادة الأنثروبولوجيا: لماذا اشترطت «الموضوعيّة» بهذا التخلّي الحادّ، هل هي قواعد تحكّم أوجدها من يقف خلف الباحث لضمان سلامة تحقيق الأغراض والوظائف المبنيّة على نتائج البحث لاستعمالها؟ وبالتالي تتعدّى البعد المعرفيّ إلى أبعاد سياسيّة واقتصاديّة وثقافيّة في سبيل الاستحواذ والسيطرة والاستلاب!

الوجه الثاني: الباحث وتقنيات البحث المعتمدة

إنّ تحديد التقنيات المعتمدة في العمل الحقليّ تقع على عاتق الباحث ورؤيته للسبل الأفضل التي تسمح له بإتمام بحثه، بحيث يكون الباحث منفتحًا على أكثر من تقنية وملتزمًا في الوقت عينه بالضوابط الأخلاقيّة والمهنيّة التي تفرضها. كما يختار الباحث تقنيات البحث التي تتناسب مع موضوعه. يتحوّل اختيار الباحث لتقنية بحثيّة دون الالتفات إلى مدى ملاءمتها للعمل إلى عقبة أمام سير العمليّة البحثيّة. فيما يلي سردٌ لأهمّ التقنيات التي يعتمدها الباحث في عمله الحقليّ:

تُعتبر تقنية **الملاحظة بالمشاركة** هي التقنية الأساس والأكثر رواجًا في العمل الحقليّ وأهمّيّتها- عدا أنّها شكّلت النّقلة النوعيّة الأولى في الأعمال البحثيّة- أنّها «تمكّن الباحث من تسجيل ظواهر قد لا يتسنّى للمعرّف أن يحدثه عنها، سواء أكان عن قصد أو عن غير قصد، وهي تمكّن الباحث من مراقبة تصريحات المعرّف للتحقق من مدى صحّتها، كما أنّها تمكّنه [...] من قياس المسافة الفاصلة بين ما هو مثاليّ ومبدئيّ (أي ما يقوله المعرف بشكل عامّ) وبين الواقع وشؤونه»[1].

تسمح الملاحظة بالمشاركة للباحث أن يجمع «دقائق الحياة الفعليّة وخفاياها»، وأن يتشارك مع الحقل كلّ تفاصيله اليوميّة وأن يستخرج المعطيات بنفسه أثناء التدرّج في عمله الحقليّ. من المتّفق عليه أنّ هذه التقنيّة هي الأمثل والأغنى في العمل الحقليّ، لكنّها في الوقت نفسه تضع الباحث أمام خطورة الانخراط فيها بشكل غير متوازن، وبالتالي فقدانه لقدرته على الانفصال عن الحقل وإعادة قراءة ملاحظاته وأسئلته.

يمكّن اختيار الباحث لتقنية **المقابلات** جمع تفاصيل أدقّ وأعمق من الأفراد عن موضوع بحثه، وهي «قرينة» الملاحظة بالمشاركة؛ إذ ينعكس ذلك على ترميم المعطيات التي غابت عنه أثناء عمله الحقليّ أو الحصول على معطيات جديدة تؤثّر على مرحلة التحليل والتفسير. تتعدّد أشكال المقابلة بتعدّد الأهداف المرجوّة منها ونوع المعطيات المؤمّل الحصول عليها عبرها فتصنّف المقابلات إلى ثلاثة أنواع: المقابلة الموجّهة، المقابلة

---

[١]- لومبار، مدخل إلى الأثنولوجيا، مصدر سابق.

نصف الموجّهة والمقابلة المفتوحة. من المعروف أنّ الباحث الأنثروبولوجيّ يستأنس في عمله الحقليّ بالنوع الأخير من المقابلة، بحيث يعطي الحرّيّة للمقابَل بالتكلّم عن موضوع بحثه من أيّ زاوية أراد.

تفرض تقنية المقابلة، بأنواعها، على الباحث الالتزام بضوابط معيّنة للحصول على القدر المتوقّع من المعطيات، وبجودة عالية ودقّة، وهي كما تقنية الملاحظة بالمشاركة قد لا تؤدّي الغرض منها، بل تحرم الباحث فرصة القيام بجمع ومقاطعة المعطيات الخاصّة بموضوعه.

تدوين المعطيات وحفظها وتوثيقها: يحتاج الباحث خلال قيامه بعمليّة البحث إلى ما يمكّنه من تدوين وحفظ وتوثيق المعطيات التي يجمعها على شكل تقارير إثنوغرافيّة، فيعتمد على «**مفكّرة الحقل**»، حيث يدوّن عليها جميع المعطيات التي يجمعها عبر الملاحظة بالمشاركة أو المقابلة. كذلك يمكن للباحث أن يستفيد من **التسجيل الصوتيّ** كأداة لحفظ وثيقة صوتيّة أو **التصوير الفوتوغرافيّ** لحفظ الوثائق المرئيّة. تفرض هذه التقنيات على الباحث استخدامها بشكل علنيّ وظاهر للجماعة المدروسة، وهو بالتالي مُطالبٌ بتوضيح أهداف استخدامه لها للمزيد من الوضوح والشفافيّة والحفاظ على العلاقة بينهما. بالإضافة إلى ما سبق يستدعي الأمر في بعض الأحيان تقديم الباحث لطلب الموافقة لاستخدام بعض التقنيات التكنولوجيّة الحديثة.

الوجه الثالث: الباحث والعلاقة مع «المعرّفين» في الجماعة المدروسة

تعتمد كلّ التقنيات المذكورة سابقًا على طرفين للحصول على نتائج، هما الباحث و«المبحوث» -إن صحّ التعبير-، تضبط مجموعة من الأخلاقيّات العلاقة التي تجمع الباحث مع «المعرّفين» الذين يختارهم لمرافقته في عمله الحقليّ والذين لهم المساهمة الكبرى في عمليّة جمع المعطيات. هذه العلاقة هي الأكثر حساسيّة والتي يتوجّب على الباحث أن يرعاها أثناء قيامه ببحثه، فيبني أطرًا واضحة تعتمد على الشفافية ومراكمة الثقة. يعرض الباحث على المبحوثين هدفه من البحث ويُطلعهم على التقنيات التي سيعتمدها والحدود التي سيتحرّك ضمنها. تؤمن هذه الشفافية وبناء الثقة ارتياح

الأطراف الأخرى فيسهّلون عمل الباحث، خاصّة إن كان يقيم في وسطهم لسبب أو لآخر.

إنّ الأضرار التي تترتّب على كسر الثقة أو انتهاك الخصوصيّة هي من أخطر المشكلات الأخلاقيّة التي تواجه الباحث؛ لأنّها لا تؤثّر على مسار بحثه فحسب، بل تسبّب الضرر للجماعة المدروسة بأسرها. إنّ هذا العنوان يحظى بأولويّة المواثيق الأخلاقيّة المنصوص عليها من قبل العديد من الجمعيات العلميّة والمجالس البحثيّة، مثل الميثاق الأخلاقيّ للبحث الأنثروبولوجيّ الأكثر اعتمادًا الصادر عن الجمعيّة الأميركيّة للأنثروبولوجيا[1].

ثالثًا- أخلاقيّات البحث الأنثروبولوجيّ

حازت أخلاقيّات البحث الأنثروبولوجيّ على اهتمام العديد من المراكز والجمعيّات البحثيّة الغربيّة فقامت ببلورة مواثيق أخلاقيّة خاصّة بالأنثروبولوجيا، منها على سبيل المثال إعلان المفوضيّة الأوروبيّة عن «دليل أخلاقيّات البحث في الإثنوغرافيا والأنثروبولوجيا»[2] و«إعلان أخلاقيّات الأبحاث العلميّة الخاصّة بالإنسان» في كندا[3]، مع ملاحظة محاولة لإطلاق «منصّة عربيّة لأخلاقيّات البحث العلميّ في العلوم الاجتماعيّة»[4]. تشترك هذه المواثيق في العديد من النقاط من حيث المضمون، وإن اختلفت في صياغة عناوينها.

يمثّل نموذج الميثاق الأخلاقيّ الذي نصّت عليه الجمعيّة الأميركيّة للأنثروبولوجيا[5] المرجع السائد اعتماده في مجال أخلاقيّات البحث الأنثروبولوجيّ. تتعدّد الأسباب التي أدّت إلى عرض ومناقشة هذا الميثاق الأخلاقيّ في هذا المقال، عدا «عالميّة اعتماده»، خضع هذا الميثاق للتعديل والتجديد بعد طرحه واعتماده للمرّة الأولى عام ١٩٧١ دليلًا لقواعد المسؤوليّة المهنيّة وأخلاقيّات العمل. قامت الجمعيّة بتجديد هذا الميثاق بإضافة

[1]- AAA. (2012). Association, American Anthropological. Retrieved from https://www.americananthro.org/ethics-and-methods

[2]- Iphofen, R. (2013). Research Ethics in Ethnography/Anthropology. European Commission, DG Research and Innovation.

[3]- Conseil de recherches en sciences humaines 2018.

[٤]- المجلس العربي للعلوم الاجتماعية. Retrieved from http://www.theacss.org/pages/re

[٥]- الجمعيّة الأميركيّة للأنثروبولوجيا هي «أوسع» جمعيّة علميّة ومهنيّة تضمّ علماء وطلابًا وباحثين في الأنثروبولوجيا، تأسّست عام ١٩٠٢. تنتمي هذه الجمعية إلى العديد من اتّحادات الجمعيّات العلميّة، أبرزها المجلس العالمي لجمعيّات الأنثروبولوجيا.

تعديلات على النسخة الأولى من الميثاق عام ١٩٨٦، ثمّ في العامين ١٩٩٨ و٢٠٠٩، ليستقرّ على ما هو متداول ومتعارَف عليه حاليًّا في نسخة تعود للعام ٢٠١٢.

يضمّ ميثاق أخلاقيّات البحث الأنثروبولوجيّ سبعة مبادئ تطلق عليها الجمعيّة مبادئ المسؤوليّة المهنيّة وهي مبادئ وُضعت لترافق الباحثين في الأنثروبولوجيا خلال قيامهم بأبحاثهم، وتسهّل لهم تخطّي العقبات الأخلاقيّة التي تواجههم وتكون دليلًا لهم في مسار «إنتاج المعرفة الأنثروبولوجيّة».

على الرغم من أنّ المبادئ الواردة في هذا الميثاق تولي علاقة الباحث مع المعرفيّن أو «المبحوثين» أهمّيّة كبرى، وتدعوه للقيام بكلّ ما لديه للحفاظ على علاقة سليمة، إلّا أنّها لا تغفل عن حماية الدائرة المشتركة في العلم كالزملاء والطلاب والجهات المموّلة للأبحاث ووضع مبادئ لترتيب هذه العلاقة.

1. عدم التسبّب بالأذى

المبدأ الأوّل الذي يلتزم به الباحثون وعلماء الأنثروبولوجيا هو عدم التسبب بالضرر المباشر وغير المباشر أثناء القيام بالعمل البحثيّ، يشترط هذا المبدأ عدم تسبّب الباحث لنفسه بالضّرر بشكل مباشر أو غير مباشر، وفي الوقت عينه عدم التسبّب بالضرر للمبحوثين بشكل مباشر أو غير مباشر. ولعلّ هذا المبدأ يتقاطع مع «إعلان أخلاقيّات الأبحاث العلميّة الخاصّة بالإنسان»، السابق ذكره، بحيث يتوخّى كلٌّ من المواثيق الحفاظ على «كرامة الانسان» و«الرفاهية الجسديّة والمادّيّة».

يأتي هذا المبدأ على رأس سلّم الأولويّات التي يجب أن يضعها الباحث نصب عينيه أثناء قيامه ببحثه، وبحيث يكون المبدأ **المفتاح-الحاكم** لحلّ أيّ تضارب أو تعارض بين المبادئ الأخرى، وهو وارد الحدوث.

2. الانفتاح والصدق فيما يتعلّق بالعمل

يدعو هذا البند الباحثين وعلماء الأنثروبولوجيا إلى اعتماد مبدأ الشفافيّة والوضوح

منذ لحظة اتّخاذهم القرار بالقيام بالبحث.

وينسحب احترام هذا المبدأ على العمليّة البحثيّة نفسها، فلا ينخرط الباحثون في خداع الآخرين أو عدم الكشف لهم عن أهدافه وسير عمليّة بحثه. يطال هذا البند الأخلاقيّات الخاصّة بعدم السرقة وفبركة المعطيات وتزوير الأدلّة أو تحريف المعلومات، فيدعو الباحثين إلى تجنّبها بشكل صارم. وقد أُخذ في عين الاعتبار بعض الحالات الخاصّة التي يمكن فيها تعديل المعلومات إلى الحدّ الأدنى، كاستخدام أسماء مستعارة من أجل تجنيب مصدر المعلومات الضرر وحماية السرّيّة، وهنا عودة إلى المبدأ الأوّل.

3. الحصول على الموافقات الضروريّة المسبقة والأذونات اللازمة

بهدف تسهيل سير العمل البحثيّ، الحقليّ بشكل خاصّ، يتوجّب على الباحث الحصول على الموافقات التي تضمن له حرّيّة التنقّل في «حقل بحثه» وسهولة الوصول إلى المعطيات التي تخدم بحثه.

من الأفضل تحقيق هذه الخطوة قبل الشروع بالعمل البحثيّ، وذلك عبر مشاركة الباحث مع الجماعة المدروسة موضوع بحثه وأهدافه ومصادر التمويل أو الجهات الراعية للبحث. يضمن الحصول على هذه الموافقات حماية الباحث نفسه قبل بحثه من التعرّض لمشاكل قد تسبّب له الضرر.

4. الموازنة بين الالتزامات الأخلاقيّة المتعارضة

يواجه الباحث أثناء عمليّة بحثه معضلة الاختيار بين التزامه الأخلاقيّ تجاه الجماعة المدروسة وبين الحفاظ على العلاقات مع الأطراف التي يُحتمل مشاركتها في العمليّة البحثيّة من الزملاء أو الطلاب أو باحثين في ميادين معرفيّة أخرى. رغم وضوح البند الأوّل بعدم التسبّب بالضرر، تضع هذه المعضلة الباحثَ أمام مأزقٍ أخلاقيّ أساسيّ، وتدعوه بالتالي إلى اتخاذ قرار صعب، فالضرر سيصيب أحد طرفي المشكلة.

5. إتاحة نتائج البحث

تخضع إتاحة نتائج وخلاصات البحث لأمرين أساسين، وهما الوقت المناسب للإتاحة، وعدم التسبّب في ضرر للباحث نفسه أو للمشاركين في البحث. قد يقع الباحث ضمن دائرة التهديد والخطر في حال تمّ نشر خلاصات بحثه في بعض الأحيان، في هذا الحال تتمّ العودة إلى المبدأ الأوّل القاضي بعدم التسبّب بالضرر، وبالتالي تُحجب نتائج البحث، وقد يكون هذا الحجب مؤقّتًا حتى تحين الفرصة المناسبة. في غير هذه الحالات الموجبة لعدم الإتاحة، يكون الباحثون مدعوين إلى نشر نتائج أبحاثهم ومشاركتها مع «الجماعة العلميّة» أو الدائرة العلميّة المحيطة بهم لتتمّ الاستفادة منها.

6. حماية السجلات الخاصّة بالباحث وحفظها

إنّ ضمان «الاختيار الصحيح» للتقنيات المعتمدة في إجراء البحث الأنثروبولوجيّ يجنّب الباحث الوقوع في مصاعب تحدّ من سير عمله، وإن كان عدم وجود عقبات أمرًا مستبعدًا؛ إذ يجب توقّعها والتعامل معها إن حصلت، وبالتالي يساهم هذا الاختيار والمرونة في التعاطي مع التقنيات في ضمان سلامة العمل البحثيّ والحفاظ عليه وحمايته. يتضمّن هذا المبدأ إعطاء الأولويّة لحماية المشاركين في البحث بكل الوسائل الأخلاقيّة المتاحة وضمان سرّيّة وأمن المعطيات الحقليّة أو التسجيلات أو الوثائق التي يجمعها الباحث ويدوّنها ويحفظها. إنّ عدم اطّلاع الآخرين على **مفكّرة الحقل** الخاصّة بالباحث هو أمر ضروريّ في هذا السياق، وقد يرى بعض الباحثين أنّه بند يتعارض مع «إتاحة نتائج البحث»، وهذا غير صحيح؛ إذ إنّ التدوين الذي يقوم به الباحث على مفكّرته قد يتضمّن الكثير من المعطيات الخاصّة بالمعرّفين، والتي من الممكن أن تهدّد العلاقة معهم أو تهدد حياتهم في حال الاطلاع على مفكّرة الحقل، وفي الوقت عينه هذه المعطيات ليست نهائيّة ولا تصلح لأن تُعامل كـ «نتائج بحثيّة».

7. الحفاظ على علاقات مهنيّة محترمة وأخلاقيّة

يتحمّل الباحثون وعلماء الأنثروبولوجيا مسؤوليّة الحفاظ على علاقات مهنيّة

وأخلاقيّة مع جميع الدوائر التي يشتركون بها، وتشمل العلاقة مع «المبحوثين»، الزملاء، الطلاب أو أيّ أفراد أو جهة من الممكن التعامل معهم أثناء قيامهم بعملهم البحثيّ.

إنّ عدم استغلال الباحث لأيّ طرفٍ من الأطراف المتعاونة معه هو مبدأ يساعد على الابقاء على علاقة منضبطة وفعّالة. إنّ الباحثين وعلماء الأنثروبولوجيا مطالبون بتقديم التعليمات حول المسؤوليّات الأخلاقيّة، ومدعوون إلى لفت انتباه الآخرين إلى المخاطر الأخلاقيّة المتوقّعة في عمليّة البحث.

تحاكي هذه المبادئ السبعة الأوجه الثلاث التي تعبّر عن «الباحث ومحوريّته في البحث» الواردة سابقًا بحيث تشترك الأوجه الثلاثة في المبدأ الأوّل وتندرج المبادئ (الثاني، الثالث والخامس) الوجه الثاني: "الباحث وتقنيات البحث المعتمدة» كما تنسجم المبادئ (الثاني، الثالث، السادس والسابع) مع الوجه الثالث:» الباحث والعلاقة مع «المعرّفين» في الجماعة المدروسة».

ولو ألقينا نظرة سريعة على «إعلان المفوّضيّة الأوروبيّة عن «دليل أخلاقيّات البحث في الإثنوغرافيا والأنثروبولوجيا»، نجد أنّ «المعايير الأخلاقيّة لاتخاذ القرار في البحوث الإثنوغرافيّة والأنثروبولوجيّة» تقع أيضًا ضمن الأوجه الثلاث المعالجة في هذا المقال. تَرِد المعايير الثلاثة الأولى (١-«تدخّلات» مبرّرة، ٢- كفاءة الباحثين و٣- جودة وتصميم البحث) تحت الوجه الأوّل: «الباحث نفسه بين «وهم» الموضوعيّة والوقوع في فخّ الإسقاط». بينما تقارب المعايير (٤-تقليل الضرر وزيادة الفائدة، ٦- إعطاء المعلومات وطلب الموافقة، ٧-مراقبة السلامة، ١١-نشر النتائج و١٢-انعكاسات الإنترنت والبحث الإلكتروني على الإثنوغرافيا والأنثروبولوجيا) الوجه الثاني: «الباحث وتقنيات البحث المعتمدة». وتعالج المعايير (٤- تقليل الضرر وزيادة الفائدة، ٥- اختيار، توظيف وطلب الموافقة ٦- إعطاء المعلومات وطلب الموافقة، ٧-مراقبة السلامة، ٨- الخصوصيّة والسرّيّة، ٩- التعامل مع الحالات الخاصّة، ١٠ إشراك المبحوثين في البحث) الوجه الثالث: «الباحث والعلاقة مع «المعرفيّن» في الجماعة المدروسة».

رابعًا- تحت المجهر: بين «النظري» و«التطبيق»

ترافق «الحاجةُ» إلى أخلاقيّات البحث الباحثَ طيلة العمليّة البحثيّة، وهي إذ تتركّز في العمل الحقليّ وتظهر أهميّتها في هذه المرحلة أكثر من غيرها، إلّا أنّ هذا الأمر لا ينفي حاجة الباحث لها في كافة مراحل عمله البحثيّ بدءًا من تحديد الواقعة المجتمعيّة المُراد دراستها، مرورًا بكتابة التقارير الإثنوغرافيّة خلال العمل، ووصولًا إلى إعداد التقرير النهائيّ وصياغة النتائج ونشرها.

يمكن للباحث الأنثروبولوجيّ إذًا توقّع مواضع العقبات الأخلاقيّة التي ستواجهه عند إعداده لخطة عمله البحثيّ، قبل الشروع في العمل الحقليّ، فيكون قادرًا بالتالي على بلورة «تصوّر نظريّ» يسمح بتخطّي هذه العقبات واعتماد «منهج أخلاقيّ» موجّه لسلوك الباحث في العمل البحثيّ.

إنّ اختيار هذا «المنهج الأخلاقيّ» يعني ظهور بُعدٍ جديدٍ في «محوريّة الباحث» يتخطّى أداءه في العمل البحثيّ ليصل إلى قدرته على تشخيص المشكلة وتفكيكها وتحليلها و«توليد» القرار- الحلّ، وبالتالي تحمّل مسؤوليّة النتيجة.

يواجه الباحث الأنثروبولوجيّ معضلة في «اختيار» المنهج الأخلاقيّ الموجّه لعمله البحثيّ؛ ذلك لتوفّر العديد من المنظومات الأخلاقيّة المطروحة أمامه، والتي قد تتضارب وتتعارض فيما بينها بشكل حادّ في أسسها ومبادئها الأخلاقيّة بهدف تأمين سير العمليّة البحثيّة وكيفيّة الحصول على المعطيات التي تخدم البحث.

لكن انتماء الباحث إلى مركز بحثيّ **قد** يسهّل عليه الاختيار، فتقوم المراكز والجمعيّات البحثيّة، الغربية منها خاصّة، إلى اعتماد نموذج أخلاقيّ موجّه يضبط سير العمل في المجالات البحثيّة المتخصّصة، ويتوافق بالتالي مع الأهداف المتوقّعة من العمليّات البحثيّة، ويؤمّن الوصول إلى النتائج النهائيّة في المهل الزمنيّة المحدّدة مسبقًا ضمن سياق التخطيط.

ولكن ماذا لو لم تتطابق هذه التصوّرات النظريّة لحلّ العقبات الأخلاقيّة مع

«حسابات البَيدر»، أي مع المشكلات التي تظهر أثناء العمليّة البحثيّة؟ ولماذا يتخطّى بعض الباحثين كلّ المواثيق الأخلاقيّة للسير في عملهم البحثيّ؟

إنّ إقرار المواثيق الأخلاقيّة- وعالميّتها- الموجّهة للأبحاث الأنثروبولوجيّة والمعتمدة في الغرب لا يلغي ظهور عقبات أخلاقيّة متنوّعة ومستجدّة مرتبطة بتنوع المشاريع البحثيّة، وهذا ما يفسّر التعديل المستمرّ للمواثيق والحاجة إلى قياس فعاليّتها في الحدّ من ظهور المشكلات والعقبات الأخلاقيّة أمام الباحثين[1]. ولا يمكن لوجود هذه المواثيق الحدّ من التجاوزات الأخلاقيّة التي يرتكبها بعض باحثي وعلماء الأنثروبولوجيا، مستندين على «منهج أخلاقيّ نفعيّ يبرّر الوسيلة»[2].

كما إنّ إقرار هذه المواثيق لا يُلزم الجهات الحكوميّة الغربيّة والمؤسّسات والمختبرات البحثيّة التابعة لها باتّباعها كموجّه أخلاقيّ للعمليّات البحثيّة التي تديرها[3]. ترمي هذه الجهات إلى الاستفادة من الاختصاصات الإنسانيّة وانخراط الباحثين في العمل البحثيّ والتزامهم لتحقيق أهداف عسكريّة، سياسيّة، اقتصاديّة وغيرها، ضاربة عرض الحائط كلّ المحدّدات الأخلاقيّة، وأوّلها عدم التسبب بالأذى أو استخدام نتائج الأبحاث لإحداث تغيير في بنى المجتمعات المدروسة، وليس آخرها «تدمير سمعة البحث العلميّ» ووضعه في موضع التساؤل والشبهة الدائمة.

خامسًا- أخلاقيّات البحث الأنثروبولوجيّ: نظرة إسلاميّة

في دراسة مقارنة لأخلاقيّات البحث العلميّ عمومًا، والأنثروبولوجيا تحديدًا، بين

[١]- يمكن الاطلاع على الموقع الاكتروني للجمعيّة الأميركيّة للأنثروبولوجيا الذي يعرض بشكل دوريّ المشكلات الأخلاقيّة التي يشاركها الباحثون، والتعليق عليها ومحاولة إيجاد الحلّ المناسب لها.

[٢]- يأتي استخدام تقنية «الملاحظة المستترة أو المتخفيّة» (disguised observations) دليلاً على إمكانيّة استخدام «وسيلة غير أخلاقيّة» للوصول إلى أهداف الباحث. تقوم هذه التقنية على إخفاء الباحث لهويّته عمدًا، وممارسة تقنيتي الملاحظة والمقابلة في الحقل ومع المبحوثين دون التصريح عن أهدافه ودوافعه. (Erikson, 1967, pp. 366-373)

[٣]- يأتي مشروع «عسكرة الأنثروبولوجيا» (militarization anthropological) كدليل صارخ على التخطّي المطلق لكلّ المواثيق الأخلاقيّة بكامل مبادئها. هذا المشروع الذي اعتمده الجيش الأمريكيّ في حروب العراق وأفغانستان تحت اسم برنامج (HTS: The Human Terrain System)، أي برنامج دمج علماء الأنثروبولوجيا، علم الاجتماع، العلوم السياسيّة وغيرها من الاختصاصات مع الوحدات القتاليّة في مناطق الحرب لتمكين القادة العسكريّين والموظّفين من فهم السكّان المحلّيّين أي «التضاريس البشريّة» في المناطق التي يتمّ نشرها فيها. وقد عارضت مجموعة من علماء الأنثروبولوجيا، في أيلول ٢٠٠٧ هذا المشروع وغيره تحت عنوان «لا للأنثروبولوجيين المرتزقة». (Graff) (Rohde, 2007، ٢٠٠٨).

الوارد في الإعلانات والمواثيق الغربيّة، وبين ما يمكن أن نستخلصه من المصادر الإسلاميّة، نلاحظ فوارق كميّة وكيفيّة تسجّل لصالح أخلاقيّات البحث العلميّ في الإسلام، فإذا استقرأنا النصوص الدينيّة في الكتاب والسنة، لاستكشاف ما يمكن تصنيفه تحت عنوان أخلاقيّات البحث العلميّ، لاستطعنا أن نستخرج عشرات الضوابط الأخلاقيّة والقيميّة التي تحكم البحث الحقليّ في علوم الإنسان ودراسة المجتمعات، ومنها الأنثروبولوجيا، بنحو يتجاوز في عمقه ودقّته وانضباطه كمًّا وكيفًا أيّ إعلان أو ميثاق لأيّ رابطة علميّة أو جمعيّة بحثيّة دوليّة.

ثمّة نقطة محوريّة في القواعد القيميّة التي تبحث عنها الأخلاق الإسلاميّة، وهي التمييز بين الثابت والمتغيّر، أي أنّه ثمّة قواعد أخلاقيّة لها إطلاق وعموم من حيث الأفراد والزمان والمكان، فهي ضروريّة مطلقة كلّيّة دائمة وثابتة لا تتغيّر ولا تتبدّل، كحسن العدل وقبح الظلم، وهناك قواعد أخلاقيّة مرنة تختلف باختلاف الظروف والأحوال وتتغيّر بلحاظ العناوين الثانوية الطارئة التي قد تبدّل العنوان فيتغيّر الحكم تبعًا لذلك؛ لأنّ الأحكام تتبع العناوين والموضوعات، فمثلًا قيمة الصدق فيها اقتضاء الحسن، أي انبغاء الفعل والالتزام بها في مقام العمل، ولكن ليس أيّ صدق يشكّل موضوعًا للحكم بالوجوب الأخلاقيّ وانبغاء فعله، بل ثمّة قيد يُدخله علماء الأخلاق عادة في موضوع القضيّة وهو «النافع»، فيقولون: «الصدق النافع يجب فعله»، أمّا لو عرض على الصدق عنوان آخر، مثل الإضرار بالآخرين وإيذائهم، فيتغيّر العنوان: «الصدق الضار» فيتغيّر الحكم الأخلاقيّ تبعًا لتغير العنوان «قبيح»، فتكون القضيّة على الشكل التالي: «الصدق الضار لا ينبغي فعله أخلاقيًّا»؛ ولذلك فإنّ إفشاء المعلومات السرّيّة وكشف الخصوصيّات الفرديّة لعيّنات مجتمع الدراسة مثلًا، يندرج تحت عنوان الصدق، ولكن لكونه موجبًا لأذيّة الآخرين وهتكهم وإلحاق الضرر بهم، فإنّه يكون قبيحًا، بمعنى أنّه ينبغي تركه.

وهذه الثنائيّة في الأخلاق الإسلاميّة بين الثابت والمتغيّر هي التي تمنح الأخلاق الإسلاميّة المرونة والقدرة على مواكبة التطوّرات والتغيّرات التي تلحق حياة الإنسان

بلحاظ أفق الزمان والمكان.

أمّا في مجال المقارنة التفصيليّة، وعلى سبيل الأمثلة المفيدة -لا المقارنة الشاملة والكاملة- مع المبادئ الواردة سابقًا تحت عنوان «أخلاقيّات البحث الأنثروبولوجيّ»، لا سيما على المبدأ الأوّل أي **في مسألة عدم التسبّب بالأذى**، نعالج بعض المبادئ الأخلاقيّة العامّة للبحث العلميّ في ضوء التصوّر الإسلاميّ، والتي يتقاطع بعضها مع ما تقدّم في المبادئ السبعة.

1. عدم التسبّب بالضرر للذات أو الإضرار بالغير

ففي الحديث النبويّ المشهور: «لا ضرر ولا ضرار»[1]، وحمل بعض الفقهاء هذا الحديث على أنّه في مقام النهي وليس النفي، وبالتالي فإنّ الحديث النبويّ يثبت حكمًا إلزاميًّا، وهو حرمة الضّرر والإضرار، وكأنّ مفاد الحديث: يحرم عليك أنْ تلحق الضرر بذاتك، ويحرم عليك الإضرار بالغير وتسبيب الضرر للآخرين، وقد بحث الفقهاء المسلمون خصوصًا علماء الإماميّة عن قاعدة الضرر بما يتجاوز مئات الصفحات، ورتّبوا عليها آثارًا مهمّة في القانون والأخلاق[2].

2. البصيرة ووضوح الرؤية والهدف في العمل البحثيّ

عن الإمام الصادقعليه السلام: «العامل على غير بصيرة كالسائر على غير طريق، فلا تزيده سرعة السير إلّا بعدًا»[3].

فينبغي على الباحث أن يحدّد الهدف، وأن يطلع الآخرين الذين يمثّلون مجتمع الدراسة على الهدف، ليتعاونوا معه في ضوء هذا الهدف، ولا يتخبّط هو أو هم خبط

[١]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تعليق وتصحيح علي أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ج٥، ص٢٨٠.

[٢]- تجدر الاشارة أن كلمتي «ضرر» و«ضرار» مطلقتان، فتشملان كلّ ضرر، سواء في ذلك الضرر في الميادين الاقتصادية أو الاجتماعية أو العسكرية- الأمنية المختلفة، أو الضرر المالي أو الروحي أو الحيثي أو الأضرار الناشئة من الموضوع أو الحكم، بل تشمل الضرر من كل شخص طبيعيًا كان أم معنويًا.

[٣]- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمة الأطهار، بيروت، مؤسّسة الوفاء، ١٩٨٣م، ج٧٥، ص٢٤٦.

عشواء؛ لأنّ العمل البحثيّ من دون وضوح في الرؤية بتحديد الهدف للباحث أو المدروسين، يجعله وهم كالذي يتحرّك على غير الطريق المؤدّي إلى النقطة التي يريد الوصول إليها، فيرى نفسه بعد أن يبذل مجموعة من الجهود قد ابتعد عن تحقيق مراده بسبب عدم الوضوح في الهدف.

3. الصدق والأمانة في جمع المعلومات

الصدق ضدّ الكذب، وقد عرّفه علماء الأخلاق المسلمون بأنّه «مطابقة القول للواقع»، وبعبارة أخرى: «الإخبار عن الأشياء على ما هي عليه»[1]، وبالتالي يكون الكذب عبارة عن مخالفة القول للواقع والإخبار عن أشياء لا تحقّق لها واقعًا. أمّا الأمانة فهي ضدّ الخيانة، وهي اسم لما يؤمن به الإنسان مما يلزمه حفظه وأداؤه. أمّا الخيانة فتشمل الغش والتدليسات المموِّهة والتلبيسات[2].

وقد ركّزت كثير من النصوص الدينيّة على الصدق والأمانة، منها:

عن الإمام جعفر الصادقعليه السلام: «إنّ الله عزّ وجلّ لم يبعث نبيًّا إلّا بصدق الحديث وأداء الأمانة إلى البرّ والفاجر»[3].

وعنهعليه السلام: «... ولكن اختبروهم بصدق الحديث وأداء الأمانة»[4].

يتبيّن مما سبق أنّ على الباحث، بمقتضى قيمة الصدق، أن ينقل الواقع كما هو ليكون قوله مطابقًا له وأن يكون أمينًا في النقل، فلا يغش في المعطيات والمعلومات ولا يزور الوقائع ولا يدلّس الحقائق لسببين أساسيّين، الأوّل هو الإضرار بسير العمليّة البحثيّة -خاصّة في البحث الأنثروبولوجيّ-، حيث يأتي توخّي الدقّة في نقل المعطيات في

[١]- النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، تحقيق وتعليق السيد محمد كلانتر، ط٤، ج٢، ص٢٥٨.

[٢]- النراقي، المصدر نفسه، ج٢، ص١٣٩.

[٣]- الكليني، الكافي، مصدر سابق، ج٢، ص١٠٤، ح (١).

[٤]- المصدر نفسه، ح (٢).

المستوى الأوّل لضمان السير السليم للبحث وأنّ التقارير بالمعلومات والمعطيات التي يعدّها الباحث يجب أن تتصف بالصدق ومطابقة الواقع؛ لأنّ الكذب والخيانة، يعني تزييف الحقيقة، وتضليل الآخرين، وعليه أن يؤدّي ما اؤتمن عليه من تحرّي الحقيقة وعدم تزوير المعطيات.

والسبب الثاني يتعلّق بـ»صحّة» نتائج البحث العلميّ التي تتبع «سلّم المقدّمات»، أي أنّها تقوم على شبكة المعطيات التي جمعها الباحث وجرّدها وأعاد تحليلها، فإن كان ثمّة تزوير وتدليس وكذب في المقدمات والمعطيات، فإنّ النتائج ستكون خاطئة وكاذبة تبعًا لكذب المقدّمات.

4. الحفاظ على سرّيّة المعلومات وعدم إفشائها

قد يتحفّظ بعض الأفراد في حقل الدراسة على التصريح بما قدّموه من معلومات ومعطيات، حينها ينبغي على الباحث التحفّظ على المعلومات وعدم نشرها وإفشائها وإذاعتها، وقد يندرج هذا تحت عموم الأمانة.

عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا حدّث الرجل الحديث ثمّ التفت، فهي أمانة»[1].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «مَنْ أَفشى سرًّا استودعَهُ فَقَدْ خانَ»[2].

مضافًا إلى أنّه في إفشاء المعلومات إيذاء للآخرين، وهو بهذا المعنى قد يندرج أيضًا تحت الإضرار بالغير[3].

[١]- الفيض الكاشانّي، محسن، المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاريّ، طهران، مكتبة الصدوق، ١٣٤٠هـ.ش، ج٥، ص٢٣٧.

[٢]- الليثي الواسطي، علي بن محمد، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق: الشيخ حسين الحسني البيرجندي، ط١، قم، دار الحديث، ١٣٧٦ه.ش، ص٤٤٦.

[٣]- النّراقي، جامع السعادات، مصدر سابق، ج٢، ص٢١٠.

5. تجنّب التجسّس في جمع المعلومات

قال الله تعالى: (ولا تجسّسوا)[1]، والتجسّس عبارة عن «تتبّع ما استتر من أمور الناس للاطلاع عليها[2]». فمن أخلاقيّات البحث تجنّب جمع المعلومات والمعطيات بواسطة التجسّس على المدروسين والتلصّص على خصوصيّاتهم والتفتيش عن أسرارهم الخاصّة دون الحصول على إذنهم واطلاعهم على مبرّرات البحث.

هذا غيض من فيض ما يمكن استخلاصه من كلّيّات وضوابط قيمة وأخلاقية للبحث العلميّ عمومًا، خصوصًا في حقل الدراسات الأنثروبولوجيّة؛ لأنّها على احتكاك مباشر مع «الإنسان» من حيث جمع المعلومات والمعطيات كما سبق وفصّلنا.

سادسًا- أخلاقيّات الباحث: نموذج فكر الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر

إذا رصدنا تراث الشهيد الصدر يمكن أن نستلهم نقاط عدّة للاستفادة منها في تحديد بعض الضوابط الأخلاقيّة للباحث، نسلِّط الضوء على نقطة منها عالجها في كتابه «اقتصادنا»[3]، ترتبط بالموضوعيّة والذاتيّة، حيث يحتاج الباحث إلى التحليّ بالموضوعيّة والتنزّه مهما أمكن عن الذاتيّة.

والمقصود بالموضوعيّة هي أن لا يتسرّب العنصر الذاتيّ إلى عمليّة فهم الواقع أو تفسيره أو عمليّة اكتشاف موجّهات السلوك ونهج الحياة من النصوص الدينيّة، «لأنّ عمليّة الاكتشاف كلّما توفرت فيها الموضوعيّة أكثر، وابتعدت عن مظانّ العطاء الذاتيّ

---

[١]- سورة الحجرات، جزء الآية:١٢. تجدر الاشارة إلى أنّ هذه الآية تحدّد أكثر من قاعدة أخلاقيّة للتعامل مع الأفراد المبحوثين، إن صحّ التعبير، وتليها الآية التي تعطي المعنى الأوّل للأبحاث العلميّة الإنسانيّة وتقرن المعنى بقيمة التقوى، وهنا بحثٌ لا يسع المقال إلى معالجته، ولكن يأتي من باب الإشارة.

[٢]- الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة في قم المقدّسة، ج١٨، ص٣٢٢.

[٣]- أنظر: الصدر، محمّد باقر، اقتصادنا، بيروت، دار التعارف، ص٢٨-٢١٥-٣٢٢-٣٣١.

كانت أدقّ وأنجح في تحقيق الهدف؛ وأما إذا أضاف الممارس ... شيئًا من ذاته وساهم في العطاء، فإنّ البحث يفقد بذلك أمانته الموضوعيّة، وطابعه الاكتشافيّ الحقيقيّ».

ثمّ عرض السيّد الصدر أسبابًا بوصفها أهمّ المنابع لخطر الذاتيّة، نستفيد منها بما يتناسب مع موضوع بحثنا، فنحدّدها على الشكل التالي:

تبرير الواقع، فمن أخلاقيّات البحث الأنثروبولوجيّ أن لا يندفع فيها الممارس - بقصد أو بدون قصد - إلى تبرير الواقع الفاسد الذي يلاحظه الباحث.

فهم السلوك ضمن إطاره الثقافيّ الخاصّ، فعلى الباحث أن يفهم سلوك المدروسين في إطارهم الثقافيّ الخاصّ الذي يتحرّكون فيه، ويحاول أن يفهم سلوكهم ضمن ذلك الإطار الخاصّ، فمن الخطأ أن يعزل الباحث السلوك الذي يلاحظه عن ظروفه وخصائصه، ويعمّم حكم ذلك السلوك بدون مبرّر لكلّ سلوك مشابه في مجتمعات أخرى؛ لأنّ المجتمعات تختلف في خصائصها الثقافيّة؛ مما يؤدّي إلى اختلاف في الحكم بسبب اختلاف تلك الخصائص.

الاتّجاه النفسيّ للباحث، فإنّ للاتّجاه أثره الكبير في عمليّة كشف الواقع وفهمه وتفسيره. ولكي تتضح الفكرة، نفترض شخصين يمارسان دراسة مجتمع ما، يتّجه أحدهما نفسيًّا إلى اكتشاف الجانب الاجتماعيّ، بينما ينجذب الآخر لاتجاه نفسيّ نحو الأحكام التي تتّصل بالسلوك الخاصّ للأفراد. فإنّ هذين الشخصين، بالرغم من أنّهما يدرسان مجتمعًا واحدًا، سوف يختلفان في المكاسب التي يخرجان بها من دراستهما لذلك المجتمع، فيحصل كلّ منهما على مكاسب أكبر فيما يتّصل باتّجاهه النفسيّ وموقفه الخاصّ، وقد تنطمس أمام عينيه معالم الجانب الآخر الذي لم يتّجه إليه نفسيًّا.

خلاصة

يشبه عنوان أخلاقيّات البحث الأنثروبولوجيّ طبيعة الأنثروبولوجيا نفسها، فهو يجمع في الوقت عينه بين الجانب النظريّ البحت وبين الممارسة العمليّة للعلم على أرض الواقع، ولا يمكن فصلهما عن بعضهما بحيث «تنتمي» الأخلاقيّات إلى العالم المجرّد، ولكنها تحاكي الأزمات الأخلاقيّة التي تواجه الباحث على أرض الواقع أثناء رحلته البحثيّة.

تقع على عاتق الباحث في الأنثروبولوجيا مَهمّة تصوّر خطّة عمل ترافق سير عمله البحثيّ يستشرف عبرها المشكلات الأخلاقيّة التي يمكن أن يواجهها، وبالتالي تمكّنه من تفاديها أو التفكير في القرار الذي سيتّخذه تجاهها مستأنسًا بالمبادئ التوجيهيّة والبنود التي تنصّ عليها المواثيق الأخلاقيّة للبحث الأنثروبولوجيّ.

في جانب آخر لا يمكن لأيّ ميثاق أخلاقيّ أن يحيط بجميع المشكلات الأخلاقيّة التي تواجه الباحث في الأنثروبولوجيا، ويظهر مما سبق تناوله في هذا المقال أنّ المواثيق الصادرة تتبع القيم الإنسانيّة المجرّدة كأطر عامّة لضمان سير العمليّة البحثيّة بسهولة ويسر، وهذا ما يحيل إلى الباحث نفسه اتخاذ القرار المناسب بحسب المشكلة التي يواجهها والظروف المحيطة به.

يواجه الباحث، وحده معتمدًا على «ذاته»، التعقيدات الناتجة عن المشكلات الأخلاقيّة، ولا يجد سبيلًا لتخطيها إلّا إيجاد التوازن بين المبادئ المجرّدة الواردة في المواثيق الأخلاقيّة والتي تبدو للوهلة الأولى غير متعارضة- نظريًّا- بينما هي تتصادم وتتضارب على أرض الواقع، بحيث تدفع الباحث إلى المفاضلة بينها واختيار ما يضمن حسن سير بحثه.

يتّضح مما سبق أنّ كلّ المواثيق الأخلاقيّة قدّمت الأطر النظريّة لأخلاقيّات البحث العلميّ، سواء على مستوى الجهات البحثيّة الغربيّة أو النظرة الإسلاميّة العامّة

والمتخصّصة في آن إلى هذا الموضوع، ولكنّ الحاكم الفصل هو ما ينتجه التّماسُ بين الباحث وحقل بحث، حيث يظهر الفارق ما بين النظريّ والتطبيق.

يبدو أنّ المواثيق الأخلاقيّة الموضوعة، باقتصارها على العناوين العامّة، تركت هوامش مرونة -إن صحّ التعبير-، بحيث أعطت للباحث إمكانيّة معالجة العقبات التي يواجهها، كما منحته القدرة على المفاضلة وتحديد المصلحة في اختياره للحلّ في حال وجود التعارض بين المبادئ، وهو ما أدّى- ويؤدّي إلى «التجاوزات الأخلاقيّة» في البحث.

يحيل كلّ ما سبق، مرّة بعد أخرى، إلى مركزيّة الباحث وأهمّيّة دوره في إدارة كلّ العمليّة البحثيّة ببعدها الأخلاقيّ، واذا أردنا أن نختصر الشرط الأساس للحفاظ على أخلاقيّات البحث العلميّ في الجانبين النظريّ والتطبيقيّ في كلمتين، لكان: **الباحث-الإنسان**، الإنسان كـ«كائنٌ أخلاقيّ» و«الأخلاقيّة [بارتباطها بالمعتقد الدينيّ] هي ما به يكون الإنسان إنسانًا»[1].

---

[١]- عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٠م، ص١٤.

لائحة المصادر والمراجع

١. عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م.

٢. لومبار، ج، مدخل إلى الأثنولوجيا، ترجمة: حسن قبيسي، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٧م.

3. AAA. (2012). Association, American Anthropological. Retrieved from https://www.americananthro.org/ethics-and-methods

4. Conseil de recherches en sciences humaines, C. d. (2018). EPTC-Éthique de la recherche avec des êtres humains. doi:www.ger.ethique.gc.ca

5. Erikson, K. (1967). A Comment on Disguised Observation in Sociology (Vol. 14). Social Problems.

6. Graff, P. (2008, january 9) Reuters. Retrieved from Resuters:

7. https://www.reuters.com/article/us-iraq-anthropologist-1-idUSL0647530420080109

8. Iphofen, R. (2013). Research Ethics in Ethnography/Anthropology. European Commission, DG Research and Innovation.

9. Mondain, N., & Sabourin, P. (2009). De l'éthique de la recherche à l'éthique dans la recherche. Cahiers de recherche sociologique, 48, 5–12. doi:https://doi.org/10.7202039762/ar

10. Rohde, D. (2007, october 4). The New York Times . Retrieved from The New York Times:

11. https://www.nytimes.com/200704/10//world/asia/04iht-afghan.4.7755039.html?smid=url-share

12. wikipedia. (n.d.). Retrieved from https://en.wikipedia.org/wiki/Human_Terrain_System

13. http://www.theacss.org/pages/reth



الأنثروبولوجيا

يُصدر "المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيّة" كتاب **"الأنثروبولوجيا قراءة تحليليّة-نقديّة في سياقاتها التاريخيّة، مناهجها، نظريّاتها، ومبانيها"**، ليسلّط الضوء على ارتباط الأنثروبولوجيا في سياقاتها التاريخية بالاستعمار، ويُحلّل برؤية نقديّة نماذج من النظريّات والمباني الأنثروبولوجيّة عند مفكّرين غربيّين، ويُقدّم قراءة دينيّة إسلاميّة لبعض القضايا الأنثروبولوجيّة، لعلّه يساهم في سدّ ثغرة موجودة في المكتبة العربيّة والإسلاميّة في هذا المجال.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com
تطبيق المركز